مرحوم علامه — نهایه

وقف مرحوم میرزا رضاخان نائینی قاضی ... کتب ... مبارکه ۵ امرداد ۱۳۱۱ ۲۸۷

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: نهایة الوصول الی علم الاصول — ع ب

مصنف / مؤلف: علامه حلی

خطی / چاپی: نسخ ۳۵ سطری

سال طبع یا تحریر: — عدد اوراق: ۱۹۲

جزء کتب: اصول شماره: ۳۱۵

شماره عمومی: ۳۰۲۷ شماره قبض:

واقف: میرزا رضاخان نائینی تاریخ وقف: مرداد ۱۳۱۱

طول: ۳۰.۷ عرض: ۲۲ سانتیمتر قفسه:

شناسنامه آسیب شناسی

عنوان	نهایة الوصول		
درجه نفاست	ع ۱	خطی ✓ / چاپ سنگی	
تعداد اوراق	۱۹۲	اندازه	۲۲×۳۰
قطع	رحلی	شماره اموالی	۳۰۲۷
درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓
نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. اص ۲. علیزاده ۳. تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴

اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المقدس بوجوب وجوده عن الاشباه والنظاير والاضراب المنزه بكمال قدرته عن الاصحاب والامثال والاتراب الذي عجز عن ادراك كماله بصائر اولي الالباب وحسرت عن الاحاطة بكنه ذاته ابصار اولي النهى والصواب رب الارباب ومسبب الاسباب ومجيب سؤال الطلاب الحكيم الكريم الوهاب الغفور الودود التواب المتفضل المنعطف الاواب منه المبدء واليه المآب الذي وعد الثواب وتوعد بالعقاب رافع منازل العلماء على غيرهم بلا شك ولا ارتياب ومفضلهم على من عداهم بنص الكتاب جاعل قلوبهم اوعية لما يرد عنده من الخطاب ومرجح مدادهم على دماء الشهداء في ميزان الحساب وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى المبعوث من اشرف الانساب وعلى اله الطاهرين الانجاب البررة الاخيار الطياب صلوة تتعاقب عليهم تعاقب الاعوام والاحقاب اما بعد فان الله تعالى شرف نوع الانسان على غيره من المخلوقات وفضله على جميع اصناف الموجودات واجناس الممكنات واوجب عليه امتثال الاوامر واجتناب معاصيه واخطر عليه ارتكاب زواجره ونواهيه بدلايل من عنده على لسان نبيه وعبده يفتقر الى النظر والاعتبار ويحتاج الى استعمال قوى الاذهان والافكار واوجب على العلماء الذين هم ورثة الانبياء ايضاح تلك الدلائل المشكلة وكشف المعاني المعضلة ليتم فوائدها ويحصل مقاصدها ولما كان اصول الفقه هو المباحث عن تلك الفوائد والمحصل لغور تلك الفوايد وجب صرف العناية الى البحث عن مطالبه وايضاح الحق في مآربه وقد صنفنا كتبا متعددة من المختصرات والمطولات الجامعة لجميع النكات وقد سال الولد العزيز محمد اسعده الله تعالى في الدارين وامده بتحصيل الرياستين وتكميل القوتين وجعلني الله فداه من جميع ما يخشاه وحباه بكل ما يرجوه ويتمناه انشاء كتاب جامع لما ذكره المتقدمون حاوي لما حصله المتاخرون مع زيادات نفيسة لم يسبقنا اليها الاولون وصرفنا الهمة الى وضع هذا الكتاب الموسوم بنهاية الوصول الى علم الاصول مشتملا على ما طلبه و اراده نفعه الله به امده وزاده بمنه وكرمه وقد رتبناه على مقاصد معتمدين على واجب الوجود انه خير موفق ومعين المقصد الاول في المقدمات وفيه فصول الفصل الاول في ماهية هذا العلم يجب على كل طالب امر ان يكون متصورا له اما اجمالا او تفصيلا وفائدة مطلوبة ليخرج عن العبث ولما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء لا كل من كل وجه بل من الوجه الذي وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين الفردين اولا لا يقال ان اردت معرفة المركب بالحقيقة افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار ما لم يستلزم معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه والمراد هنا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب فان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم جنس وسياتي تحقيقه وخرج بقولنا الاحكام الذوات والصفات الحقيقية وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون الاجماع او خبر الواحد او الاستصحاب حجة فانها احكام شرعية لكنها لا يتعلق بعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه وان ما افتاه به فهو حكم الله تعالى في حقه مع ان علومه ليست فقها حيث لم يكن مستدلا على اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى وعلم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم بوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف جعلتم جنسه العلم ولان المراد ان كان جميع الاحكام لم ينعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد وشبهه قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال ان مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول هنا مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن وهي

اجماعية فيحصل القطع بالحكم وعن الثاني انا نريد الجميع وينعكس لان المراد العلم بالفعل باكثر الاحكام بحيث يقتدر على استخراج ما يرد عليه مما لم يحضر بعينه الا بالقوة او البعض ويطرد فان المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيلي على ما علمه واحترز بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو خطأ لعدم الضبط واذ قد عرفت معنى كل واحد منها فنقول اضافة اسم المعنى الى المفرد يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما تقول مكتوب زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فالمجموع احتراز عن الباب الواحد منه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو لوجوب المغايرة بين الشيء وجزءه ويشمل الطرق الادلة والامارات والمراد بالاجمال كون بيان تلك الادلة ادلة كما تستدل على ان الخبر دليل اما على وجوده في مسئلة مسئلة فذلك لا يذكر في اصول الفقه واردنا بكيفية الاستدلال بها شرائط تلك الطرق واردنا بكيفية حال المستدل اجتهاد العالم وتقليد العامي وقيل العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الفصل الثاني في غايته وبيان موضوعه اعلم انه قد يراد الشيء لذاته فيكون غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك الغير ثم ذلك الغير قد يراد لثالث وهكذا الى ان ينتهي الى المراد لذاته ولما كان الغرض من الفقه نيل السعادة الاخروية والخلاص من العقاب بسبب امتثال اوامره تعالى واجتناب نواهيه كان ذلك الغاية في علم الفقه ولما توقف علم الفقه على هذا العلم كان علم الفقه غاية لهذا العلم فعلم الفقه ادخل في الغاية لذاتيه من هذا وغاية هذا الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب السعادة والخلاص من الشقاوة ولا استبعاد في ان يكون علم ما غاية لآخر كما لا يبعد في كونه آلة له واعلم ان كل علم لا بد له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي يلحقه لذاته او لجزءه او لعرض مساو لازم لذاته ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية الموصلة الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا العلم هو الادلة الخاصة من تلك الحيثية الفصل الثالث في مباديه كل علم على الاطلاق فلا بد له من مسائل يبحث عنها فيه ومن مباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي حد موضوعه اما حد الموضوع او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي المقدمات التي تتوقف ذلك العلم عليها وهي مسائل من علم آخر او معلومة بالضرورة فالمبادي التصورية هنا هي معرفة الاحكام الشرعية فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لتلك الاحكام ولا يجوز ان يكون اثباتها من جملة المبادي والا لزم الدور واما المبادي التصديقية له ففي الكلام والعربية اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية فله توقف على وجودها المتوقف على معرفة الشارع و اثباته ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وما يجوز عليه وما لا يجوز واما العربية فلان الادلة عربية لاستناد اكثرها الى الكتاب والسنة ونحن نذكر تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى الفصل الرابع في مرتبته ونسبته الى غيره من العلوم اعلم ان من العلوم اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العمل الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب والهندسة والطب وغيرها وغرضنا الآن متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينية منها كلي وهو الكلام لا غير فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع فهو كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم الموجود اولا الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض الى ما يفتقر الى الحياة والى ما ليس كذلك ثم ينظر في القديم فيثبت وحدته وعدم تكثره ونفي القسمة عنه وما يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف والتكاليف والاعواض ويثبت الرسل وصدقهم وعصمتهم والائمة عليهم السلام والمعاد وهناك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئية كالفقه الناظر فيه باحث في احكام افعال المكلفين خاصة والاصول الباحثة عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن معاني الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طريق الحديث خاصة وفي علم الكلام يتبين مبادي العلوم الجزئية فياخذ المفسر من جملة ما نظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر فيه وياخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة وياخذ الفقيه واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث الاحكام الخمسة وياخذ الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول صلى الله عليه وآله الذي برهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق او المفهوم او فعله عليه السلام ومدار بحث الاصولي قول الرسول صلى الله عليه وآله وفعله فان الكتاب انما سمعه منه والاجماع يثبت بقوله وقول الرسول عليه السلام انما يثبت كونه حجة في علم الكلام فاذن علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه تنزل الباحث الى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم بها عالما بالعلوم الدينية او مباديها منه توخذ وليس شرطا في كون الاصولي اصوليا او كون الفقيه او المفسر او المحدث فقيها او مفسرا او محدثا فان الفقيه

امانيظر في نسبة فعل المكلف الي خطاب الشرع من امره ونهيه ولا يجب عليه الرد علي الجبرية واثبات الافعال الاختيارية للمكلف ولا وجود الاعراض فقد شك قوم في وجودها والفعل عرض ولا اقامة البرهان علي ثبوت خطاب الشرع وكيفية كلامه بل ياخذ جميع ذلك مسلما في علمه مقلدا فيه وكذا الاصولي يقلد من المتكلم صدق الرسول لان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالة اقواله واعلم انه لما كان ذو المبدء متاخرا عن مبدءه وجب تاخر هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لا عن الجميع بل عما يتوقف عليه خاصة **الفصل الخامس** في وجوب معرفته قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ويجب معرفته وانما يتم بهذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون واجبا فيكون معرفة هذا العلم واجبة وسيظهر لك انشاء الله تعالى في هذا الفن ان الواجب قسمان احدهما علي الاعيان والثاني علي الكفاية وهذا الواجب من قبيل القسم الثاني لان ما وجب هذا العلم لاجله وهو الفقه انما يجب علي هذا الحد فيستحيل في الحكمة ايجاب هذا علي القياس **الفصل السادس** في مباديء ان نذكر تعريفها هنا للحاجة اليها اعلم ان اصول الفقه لما كان بالخاص ادلة الاحكام وكان الكلام فيها يحوج الي معرفة الدليل وانقسامه الي ما يكون النظر فيه يفيد العلم والظن وجب تعريف هذه الاشياء فما هو بين الثبوت منها استغني عن الحجة في اثباته وما لم يكن بينا وجب ان يحال بيانه الي العلم الكلي الفوقاني الناظر في الوجود ولواحقه وهنا مباحث الاول في ان العلم هل يحد ام لا اختلف الناس هنا فذهب اكثر المحققين الي انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات النفسانية التي يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرهما واستدل بعض المتاخرين عليه بان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا عنه وللزوم الدور ولان علمي بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور مطلق العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي واعترض علي الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم ولسنا نحتال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به وبان توقف تصور غير العلم علي حصول العلم بغيره لا علي تصوره فلا دور وربما جهة توقف غير العلم لا علي العلم من جهة كون العلم ادراكا له وتوقف العلم علي الغير لا من جهة كون ذلك ادراكا للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه فاختلفت جهة التوقف فلا دور وعلي الثاني بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره وبان تصورات القضايا البديهية جاز ان يكون كسبية وفيه نظر فان حد العلم من جملة ما يندرج تحت ما عدا العلم فهو انما يعلم بالعلم لكن العلم يعلم به فيدور وحصول العلم الايرهية الحصول الخارجي بل الذهني وهو عين التصور به يبطل ما بعده وقيل انه كسبي يفتقر الي التحديد واستدل بعض المتاخرين بانه لو كان ضروريا كان بسيطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان مركبا لتوقف العلم به علي معرفة اجزاءه والجزء مغاير للكل والمتوقف علي غيره مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطا لزم ان يكون كل معني علما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه ح يكون مساويا للوجود والشيئية اذ لو كان اخص منهما لكان مركبا من العام وقيد الخصوصية واذا كان مساويا لهما وجب صدقه علي كل ما صدقا عليه وهذا في غاية السقوط فانه ليس كل متوقف علي غيره بمكتسب بل المتوقف علي طلب وكسب ولا يلزم من كون الشيء اخص من غيره تركيبه من ذلك العام ومن قيد الخصوصية اذ لو كان كذلك لزم نفي البسائط فينتفي المركبات **البحث الثاني** في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال ابو الحسن الاشعري العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما وهو خطاء فان المشتق انما يعلم بعد معرفة المشتق منه فلو استفيد معرفته من المشتق دار وفيه نظر اذ لا يجب معرفة المشتق منه معرفة تامة والحد كاسب للكمال وقال بعض الاشاعرة العلم تبين للمعلوم علي ما هو ويرد عليه الاول وينتقض بعلم الله تعالى فان التبين مشعر بوضوح الشيء بعد اشكاله وقال استاذ ابو بكر العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو خطاء فانه حد لعلم خاص هو المتعلق بالعمل قال الجويني ويلزم منه ادراج القدرة في حده فان العلم لا ياتي به الاحكام دون القدرة وفيه نظر وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء علي ما هو به مع طمانينة النفس وينتقض باعتقاد المقلد للحق ويخرج عنه العلم بالمعدوم وليس بشيء وقال القاضي العلم معرفة المعلوم علي ما هو به واعتذر عن ان المعرفة هي العلم بان الحد هو المحدود بعينه وهو خطا اما اولا فلما لزم الدور واما ثانيا فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان بمعني واحد بخلاف الحد والمحدود وقال السيد المرتضي العلم ما اقتضي سكون النفس وينتقض بالاعتقاد وقال الغزالي الاشياء الظاهرة يعسر تحديدها وانما يشرح معناها بتقسيم ومثال اما الاول فهو ان يميزه عما يلتبس به وظاهر تميزه عن الارادة والقدرة وصفات النفس وانما يلتبس بالاعتقاد وظاهر تميزه عن الشك والظن لانتفاء الجزم فيهما فالعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه ولا يخفي تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول علي خلاف ما هو به مطابق للمعلوم وربما يلتبس باعتقاد المقلد للحق ويميزه عنه بانه معني الاعتقاد السبق الي احد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال وهو وان وافق المعتقد فهو جنس الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتي خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغير اضافته فانه طابق وقتا وخالف اخر اما العلم فيستحيل تقدير بقاءه مع تغير المعلوم والاعتقاد عقدة علي القلب والعلم انحلال العقد وكشف وانشراح فهما مختلفان ولهذا

لواصغي المعتقد الي المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك في نفسه وان اصغي الي الشبهة المشككة وان لم يعرف حلها لم يشك في بطلانها واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة يفهم بالمقايسة بالبصر الظاهر وان معناه الانطباع وكذلك العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المشكل اخذه من الحدين وهو علي طوله يرجع الي تحديده لمقابلاته وفيه زيادة اخفاء وقال بعض المتاخرين انه صفة يحصل بها للنفس المتصف بها التميز بين حقايق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه والصفة جنس وحصول التميز بها احتراز عن الحياة وما اشترط بها وبالمعاني الكليات احتراز عن الادراك المميز بين المحسوسات الجزئية دون الكلية وعلي قول ابي اسحق ان الادراك نوع من العلم لا يفتقر الي التمييز بالكلي واورد العلوم العادية فانها يستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يستحيل ان يكون ذهبا وهو المراد ومعني التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال الا انه محتمل وليس بجيد لان التجويز مناف للجزم والحق ما قلناه نحن اولا من انه ضروري **البحث الثالث** في اقسامه العلم اما تصور وهو الحصول الذهني او تصديق وهو الحكم بتصور علي اخر ايجابا او سلبا وكل منهما ضروري وكسبي فالضروري من التصور ما لا يتوقف علي طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي فيه تصور طرفيه والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي والضروريات التصديقية اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين او محسوسات وهي ما يحكم به العقل بمعاونة الحس الظاهر واما مجربات وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة التجربة والامتحان واما وجدانيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمساعدة القوي الباطنة واما حدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لتواتر الاخبار التي يحصل معها الحكم قطعا واما فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل متوسط لا يخلو الذهن عنه ويسمي قضايا قياساتها معها **البحث الرابع** في الظن حكم الذهن لمتصور علي اخر اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون مطابقا اولا والمطابق اما ان يكون ثابتا اولا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويتجمع الجزم والمطابقة والثبات وان خلا من الجزم فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة والثبات فهو اعتقاد الجهال وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد للحق اذا عرفت هذا فالظن ترجيح احد الطرفين مع تجويز خلافه والوهم مرجوح الظن والشك هو سلب الرجحان واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول لا الثاني فان كان الظن مطابقا كان حقا والا فهو كذب واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نزول المطر من الغيم الرطب فينقسم الي العلم والظن وغيرهما والترجيح هنا راجع الي المعتقد وفي الظن راجع الي الاعتقاد وقيل ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه ما اولا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض لو قدره اولا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اولا والراجح هو الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك **البحث الخامس** في الدليل والنظر الدليل يطلق في اللغة علي الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق علي ما فيه دلالة وارشاد وعند الفقهاء ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الي العلم بمطلوب خبري والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الي الظن وبالامكان يدخل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر لان التوصل به ممكن وبالصحيح عن النظر الفاسد وبالخبري عن الحد وقيل مؤلف قول من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر وقد يطلق علي الاستدلال بالمعلول علي العلة او باحد المعلولين علي الاخر واقسام الدليل لمي واني فالاول هو الاستدلال بالعلة علي المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول علي العلة او باحد المعلولين علي الاخر وهو مركب من الاولين وايضا فهو اما عقلي محض او مركب من العقلي والسمعي ولا سمعي محض لتوقفه علي صدق الرسول المكتسب عقلا لا سمعا والا لزم الدور واما النظر فله تعريفات كثيرة اجودها ما قلنا نحن في كتبنا الكلامية وهو انه ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الي اخر فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد وان كانت مقدمتاه علميتين كانت النتيجة علمية وان كانتا او احديهما ظنية فهي ظنية ولما كان حصول النتيجة مفتقرا في ثبوته لموضوعها الي وسط وجبت مقدمتان يشتركان في حد اوسط فان كان محمولا في الصغري موضوعا في الكبري فهو الاول وشرطه ايجاب الصغري وكلية الكبري وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وشرطه اختلاف مقدمتيه كيفا وكلية الكبري وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه ايجاب الصغري وكلية احديهما وان كان موضوعا في الصغري محمولا في الكبري فهو الرابع وشرطه اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغري او اختلافهما بالكيف مع كلية احديهما فهذه طرق اكتساب التصديقات واما اكتساب التصورات فانما يكون بالحد والرسم والحد منه تام يشتمل علي مجموع المقومات من الاجناس والفصول ومنه ناقص يشتمل علي بعضها والرسم منه تام يفيد الامتياز عن كل شيء ومنه ناقص يفيد الامتياز عن البعض وشرط الثلثة الاول الاطراد والانعكاس وبيان هذه المناهج ذكرناها في كتبنا المنطقية **البحث السادس** في الحكم اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الي ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين ويدخل فيه قوله والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الشرع متعلق بافعال

المكلفين وليس حكما اجماعا في الاخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء او التخيير والخطاب قيل انه الكلام الذي يفهم السامع منه شيئا وليس بجيد لدخول ما لم يقصد المتكلم
افهام السامع وقيل اللفظ المفيد الذي يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فخرج بالحركات والاشارات المفهمة والمهملة وما لم يقصد به الافهام وقولنا
لمن هو متهيئ له احتراز به عن الكلام لمن لا يفهمه كالنائم والمغمى عليه ونحوه وقال السيد المرتضى الخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه ويفتقر الخطاب
في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له لمشاركة ما ليس بخطاب له في جميع صفاته من وجود وحدوث وصفة وترتيب فلا بد من زايد
يحصل به مسمى الخطاب وهو قصد المخاطب ولذا قد يسمع الكلام جماعة والخطاب لبعضهم دون بعض لاجل المقصد ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز ان
يخاطبكما لا يجوز ان يامر وينهى ثم قسم الخطاب الى مهمل ومستعمل فالاول ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل اليها بشيء من المعاني والفوايد والثاني
هو الموضوع لمعنى وفايدة وهو اما ان يكون له معنى فان كان لا يفيد فيما سمي به كالالقاب مثل زيد وعمرو فانه بدل من الاشارة ولهذا لا يستعمل في الله تعالى
والفرق بينه وبين المفيدات ان اللقب يجوز تغيره بغيره واللغة على ما هي عليه ولا يجوز في المفيد ذلك ولهذا كان الحق ان لفظة شيء ليست لقبا بل هي
من قسم المفيد لكلام اذ لا يجوز تبديلها واللغة على ما هي عليه وانما لم يفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات في معناها فيتعذر فيها طريقة الابانة و
التمييز فعدم افادتها لامر يرجع الى غيرها واللقب لا يفيد لامر يرجع اليه واما المفيد فهو المقتضي للابانة فاما ان يبين نوعا من نوع كلون وكون واعتقاد و
ارادة او جنسا من جنس كجوهر وسواد او عينا من عين كعالم وقادر واسود وابيض والسيد المرتضى لم يشترط في الخطاب الفهم ولا تهيؤ السامع له
ولا باس به ولهذا ذم العقلاء من خاطب بغير المفيد او الجماد وسموه خطابا او انه استعمل في مورد القسمة الخطاب بمعنى الكلام مجازا وقولنا
الشارع احتراز عن غيره وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يخرج عنه ما عداه وقولنا بالاقتضاء او التخيير يريد به الاحكام الخمسة فان الاقتضاء قد يكون
للوجود وللعدم اما مع الجزم او بدونه فيتناول الواجب والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وقد اعترض عليه من وجوه الاول
ان كان الحكم هو خطابه تعالى وخطابه كلامه وكلامه عند الاشاعرة قديم فيكون حكم الله تعالى بالحل والحرام قديما وهو باطل اما اولا فلان حل وطي الزوجة
وحرمة الاجنبية صفة فعل العبد فانه يقال وطي حلال وحرام وفعل العبد المحدث فيستحيل ان يكون وصفه قديما واما ثانيا فلانه يقال احللت المراة
بعد ان لم يكن كذلك وصف الحرمات بحدوثها الحكم واما ثالثا فان المقتضي هو العقد او ملك اليمين ومعلول الحادث حادث الثاني يخرج عن هذا الحد
كون الشيء سببا وشرطا او مانعا وصحيحا وفاسدا الثالث الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف كما يجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان والدلوك
سببا لوجوب الصلوة الرابع ادخال كلمة او في الحد خطا لانها للترديد والتشكيك والحد للايضاح اجابوا عن الاول بالمنع من كون الحل والحرمة وصفين
للفعل فان معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله وكونه حراما كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو كلامه والفعل
هو متعلق الكلام وليس لمتعلق القول من القول صفة والا يحصل للمعدوم باعتبار كونه مذكورا او مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص وصف ثبوتي وهو
محال وقوله حللت له بعد ان لم يكن قلنا حكم الله تعالى هو قوله في الاول شرعا لمحين ووجوده في كل الحكم قديم ومتعلق حكمه حدث وقوله الحكم معلق
بالاسباب قلنا المراد من السبب المعرف لا الموجب وعن الثاني المراد من كون الدلوك سببا انا متى علمناه علمنا ان الله تعالى امر بالصلوة فلا معنى للسببية الا
الايجاب وقولنا العقد صحيح معناه اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحة وقيل ايراد في الحد او الوضع وعن الثالث ان معنى كون اتلاف الصبي سبب الوجوب
الضمان تكليف الولي باخراج الضمان من ماله ومعنى كون الدلوك سببا تكليف الرجل باداء الصلوة عنده وعن الرابع ان المراد ان كل ما وقع عليه احد
هذه الوجوه كان حكما وقيل ان السببية والشرطية ليست حكما فقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فايدة شرعية وقيل خطاب الشارع بفايدة شرعية تختص
به اي لا يفهم الا منه لانه انشا فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لما عرفت من ان كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة وقد
بيناه في علم الكلام ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب **الفصل**
السابع في تقسيم الحكم وهو على وجوه ينظمها مباحث الاول انقسامه الى الاحكام الخمسة الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور وطريق الحصر ان نقول
الخطاب اما ان تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران فالاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو
الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح اما الواجب ففي اللغة الوجوب السقوط يقال وجبت الشمس والحائط اذا سقطا والثبوت والاستقرار واما في
العرف الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعلها المدح وتاركه
الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم فاما الاشاعرة فقد رسمه القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا يذم
خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب فلا يقدح ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر
الله تعالى محال فكان ينتفي العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه فان المشكوك في وجوبه وحرمته يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب

وقولنا شرعا

وقولنا شرعا ليخرج منه مذهب من يوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه المخير فانه يذم على تركه اذا ترك معه بدله والموسع لانه يذم اذا
اخل به في جميع الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم اذا اخل به الجميع واورد على طرده الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من اصحاب الاعذار فان الصوم لا يجب
عليهم ويذمون على تركه على وجه وهو انتفاء الاعذار وهم لا يذمون على تركه على وجه وليس واجبا فان اجاب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم
والسهو والسفر قلنا والواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد في الكفاية كما تم في
المسافر وغيره واعترض بالسنة فان الفقهاء قالوا لو ان اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان قوتلوا عليه والجواب انه للاستهانة لا للوجوب والاقرب ان نقول
الواجب ما يذم تاركه عمدا مختارا ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي لا الجزئيات وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام
الاخر فكان التارك فاعلا ويرد على الحد قولنا لا الى بدل واعلم ان الواجب يطلق عليه اللازم والمحتوم والفرض وقالت الحنفية الفرض ما عرف وجوبه بدليل
قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير يقال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه
بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره
علينا وهذا في غاية الضعف فان الفرض هو التقدير سواء استند الى علم او ظن كان الواجب هو الساقط من غير اعتبار سببه وكان اختلاف طرق النوافل
غير موجب لاختلاف حقايقها وكذا طرق الحرام وكذا طرق الواجب مع انه تعالى اطلق الفرض على الواجب في قوله فمن فرض فيهن الحج اي اوجب وللاجماع على انه يقال لمن
ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة واما المحظور فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما يشتمل
فاعله على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم ويطلق في اللغة على ما كثرت افاته يقال لبن محظور اي كثير الافة وعلى المنع يقال حظرت عليه كذا اي منعته و
القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي تاوي اليها المواشي وقيل انه في العرف عبارة عما ينهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وخرج
بقولنا بوجه ما المخير كما تقدم في الواجب وقولنا من حيث هو فعل له المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل لما
يلزمه من ترك الواجب ويقال له محرم ومعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى وعند الاشاعرة فعل ما نهى الله تعالى عنه وذنب اي المنهي عنه الذي يتوقع
عليه العقوبة فلا يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله ومزجور عنه ومتوعد عليه وقبيح واما المباح
فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه اباح سره ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه واما في الشرع فقال قوم
انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وبتقدير فعلها يكون مباحة
لا واجبة وكذا الموسع كالصلوة في اول وقتها وقيل ما استوى طرفاه من عدم الثواب والعقاب ونقض بفعله تعالى فانه كذلك ولا يوصف بالاباحة وقيل ما اعلم
فاعله او دل عليه انه لا ضرر في تركه ولا فعله ولا نفع له في الاخرة ونقض بالفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله او دلالة السمع على
استواء فعله في المصلحة والمفسدة في الدين والدنيا فانه مباح وان اشتمل فعله وتركه على الضرر وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك
من غير بدل فيخرج بالاخير الموسع في اول الوقت والمخير واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زايدة على حسنه ويقال له حلال وطلق واعلم
انه قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا كما يصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان الامام ملوما بترك اراقته واما المندوب
فهو في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه بحيث لا يمتنع من النقيض وقيل ما هو فعله خير من
تركه ونقض بالاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه ويبطل
بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله يخرج عنه ما عدا الواجب من
الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب ومطلقا المخير والموسع في اول الوقت وذم الفقهاء من ترك النوافل
جمع لانهم استدلوا به على استهانة بالطاعة ويسمى مرغبا فيه ومستحبا اي ان الله تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله
من غير حتم وتطوعا اي ان المكلف انقاد لله تعالى فيه مع انه قربة من غير حتم وسنة اي طاعة غير واجبة وقيل انه لا يختص المندوب بل يتناول كل ما
علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم او بادامته فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان سنة ولا يراد انه غير واجب واحسان اذا كان
نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المكروه فهو مشترك بين ثلثة ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من فعله وان لم يكن
على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي مكروها لا باعتبار النهي عن الترك بل لكثرة الفضل في فعلها وهو في اللغة ماخوذ من الكره
وهي الشدة في الحرب ويقال جمل كره اي شديد الراس **البحث الثاني** الحكم قد يكون بحسن الفعل وقد يكون بقبحه قالت المعتزلة الفعل هو
ما وجد بعد ان كان مقدورا اما ان يكون له صفة زايدة على حدوثه نحو كلام النائم وهذا لا يوصف بحسن ولا قبح واما ان يكون وينقسم الى افعال الجا

ولا يتعلق به مدح ولا ذم والى فعل المكلف فاما قبيح وهو الذي من شانه ان يستحق فاعله مع العلم به والتخلية الذم واما حسن وهو ما لا يستحق فاعله به الذم ولا يجب
في كل فعل ان يكون اما حسنا او قبيحا فان الامكان المقتضي له مجرد الحدوث وحينئذ يتفرع كل محدثا ويخرج لا يتعلق بحكم فعل الساهي لا حكم له وعند الفقهاء يجب جبر الصلوة بالسجود
والضمان على النائم لو كسر اناء غيره وجزاء الصيد على المحرم الساهي والدية على عاقلة القاتل خطاء لانا نقول السجود يجب بجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو
في الصلوة لا انه يرجع عليه بل هو في الحقيقة يثبت في التحقيق حيث لم يأت بالمامور به على وجهه فاسقط عنه التكليف وخرج عن العهدة بفعل السجود لاجل السهو
وانما نفينا من كلام النائم وحركته التي لا يتعدا الحسن والقبح واما اذا اضر بغيره في حال نومه فلفعله حكم القبيح وان كان لا ذم عليه كما لا يذم الصبي والبهيمة لان
امكان التحرز مفقود ولا استبعاد في تعلق وجوب الضمان بتلك شرعا لانه لا نسبة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية شرعا
وان لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن وانما صار القتل سببا شرعا للوجوب بذلك عليهم والتحقيق ان فعل الانسان اما ان يصدر عنه فعل وليس هو على حالة
التكليف كالنائم والساهي والمجنون والطفل وهذه لا يتوجه عليها نحو فاعلها مدح ولا ذم وان تعلق بها وجوب الضمان في مالهم ويخرجه الولي واما ان يكون على
حالة تكليف فان كان القادر عليه المتمكن من العلم بحالة فعله فهو الحسن والا فهو القبيح والقبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى
وليس له معقول ويتبع ذلك انه يستحق الذم بفعله ويعرف ايضا بانه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم والحسن ما هو للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان
يفعله او ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم اعترض بان العاجز يقال المبيح له ان يفعل والقادر الممنوع عنه حسا والقادر مع النفرة عنه والملجأ
شرعا والاولان غير مرادين ولا الثالث لانه قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس ولا الرابع لعوده الى الشرع ولا القدر المشترك وهو مطلق
المنع اذ لا اشتراك فان معنى الاول نفي القدرة عليه وهو عدمي والرابع انه يعاقب عليه وهو وجودي ولا اشتراك بينهما واما استحقاق الذم فقد يقال الا
يلحق الموثر بمعنى افتقاده اليه لذاته والمالك يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي الدور فقد يقال الذم
قولا او فعلا او تركا قولا او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير فان عني بالاتضاع ما ينفر الطبع عنه لم يتحقق في فعله يقال الحسن ولا قبح لانتفاء النفرة الطبيعية
عنه وان عني غيره فبينه والجواب منع الحصر فان المراد بقولنا ليس له ان يفعله اي من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم وكذا نمنع الحصر في تفسير الاستحقاق
فان المراد به هنا الطلب والايجاب وحسن ذم العقلاء عليه والاتضاع انخفاض المنزلة واما الاشاعرة فانهم يقولون الفعل لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته بل
باعتبارات خمسة اضافية غير حقيقية الاول الحسن يقال على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه الثاني الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح على ما امر
بذم فاعله الثالث الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح مقابله الرابع القبيح المنهي عنه شرعا والحسن ما لا نهي عنه شرعا فيندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين
الواجبة والمندوبة والمباحة وافعال الساهي والنائم والبهائم الخامس الحسن ما اذن فيه شرعا فيخرج افعاله تعالى ولو قيل ما يصح من فاعله ان يعلم انه غير
ممنوع عنه شرعا خرج فعل البهائم والنائم وما يخلو منه فعله تعالى وسيأتي تتمة البحث في ذلك ان شاء الله تعالى **البحث الثالث** الخطاب كما يرد بالحكم الذي يكون منقسما
الى الاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الذي ينقسم الى السببية والشرطية والمانعية فههنا مطالب الاول السبب والمسبب يطلق في اللغة على ما يمكن التوصل به الى
مقصود ما ولهذا يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل بهما الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه
معرفا للحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة وطلوع الهلال امارة على وجوب الصوم
والى ما يستلزم كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور فانا لا نعرف كونها علة الا بالاستنباط
الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل اخر فلله هنا حكمان احدهما
الحكم المعرف بالسبب والاخر سببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا سببا للوجوب للحد فان الزنا لا يوجب
الحد بعينه بل بجعل الشارع والفائدة في نصب الاوصاف وجعلها اسبابا معرفات للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوحي فاظهر الله تعالى خلقه بامور حسية نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على نحو اقتضاء العلة الحسية معلولها لئلا يخلو اكثر
الوقائع عن الاحكام الشرعية سواء تكرر الحكم بتكرر السبب كما تقدم اولا كالحج مع الاستطاعة والايمان مع نصب الادلة فانهما لم يتكررا لان السبب واحد فلم يجب
الحج الا مرة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت واسباب الغرامات والكفارات والعقوبات ظاهرة وقسم المعاملات ظاهر اسبابها فلحل المال البيع والنكاح وغيرها من
العقود والطلاق واعترض بان المراد من جعل الشارع الزنا سببا للحد ان كان عبارة عن الاعلام بايجاب الحد عنده فهو حق لكنه يرجع الى المعرف وان كان
عبارة عن جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل اما اولا فلانه حكمه عند الاشاعرة كلامه وكلامه عندهم قديم فلا يعلل بالحدث ولانه بعد جعل
الزنا مؤثرا ان بقي الزنا كما كان ولم يكن مؤثرا فلا تغيير وان لم يكن اعداما له ولا تكون مؤثرا بعد عدمه ولان الشرع بعد الجعل ان لم يصدر
عنه امر استحال ان يقال انه جعله علة وان صدر فان كان هو الحكم فالمؤثر فيه هو الشارع لا الوصف وان كان حكما كان المؤثر في الحكم وصفا

حقيقيا وهو قول المعتزلة وان لم يكن الحكم ولا ما يوجبه لم يكن له تعلق بالحكم البتة ولانه لو كان السببية حكما شرعيا افتقر في معرفتها الى سبب
اخر ويتسلسل ولان الوصف المعرف للحكم اما ان يعرفه بنفسه فيكون معرفا قبل ورود الشرع او بصفة زائدة ويتسلسل او الكلام في تلك الصفة
كالكلام في الاول ولان الطريق المعرف لسببية الوصف انما هو الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع اذ لو كانت معرفة
لحكمة السببية لامكن تعريفها الحكمة المسبب بها ولان الحكمة ان كانت قديمة لزم قدم موجبها وهو معرفة السببية وان كانت حادثة افتقرت
الى معرف اخر لخفائها وهو الدور والتسلسل والجواب المراد جعل الزنا سببا لتعلق الحكم به وليس بجيد فان كان الحكم اضافي لا يعقل الا متعلقا فلا يعقل
تعقله مع تقدمه بالحادث كما لا يعقل ذاته بالحادث وجاز بقاء حقيقة الزنا كما كانت لكن يحدث صفة المؤثرية وفيه نظر فان الحقيقة اذا
لم يوجبا وكان المطلوب بقوانينها بعد الجعل ان اثرت فليست هي والا لم يكن سببا والصادر عن الشارع المؤثرية وهي مغايرة للحكم ولعلته
لما تعلق بالحكم وليس بجيد فان المؤثرية انما تستند الى المؤثر في صورة فلا يستدعي سببا اخر بعينها حتى يلزم التسلسل وبه يندفع ما بعده
وليس بجيد فان التسبيح يساوي الحكم في الاستناد الى الخطاب فافتقار احدهما يقتضي افتقار الاخر والحكمة المعرفة للسببية حكمة مضبوطة بالوصف
المقترن بالحكم لا مطلق الحكمة فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بملازمها من الوصف لم يكن تعريف الحكم بها لاضطرابها واختلافها
باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وعادة الشرع في مثل ذلك رد المكلفين الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للمشقة
والحرج كما في التقصير المستند الى المسافة التي هي مظنة المشقة ولم يستند الحكم الى المشقة لعدم ضبطها وليس بجيد لان مطلق الحكمة ان جاز تعليل
السببية به جاز تعليل الحكم به وان كانت حكمة خاصة افتقرت الى ضابط اخر ويتسلسل والحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة
بنفسها غير مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع ان يكون معرفة لسببه لتوقف ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل
وروده لا اعتبار بها وليس بجيد لان المعرف للسببية المجموع منها ومن اعتبار الشرع **المطلب الثاني** في المانع المانع من الامور الاضافية
التي لا تعقل الا بالقياس الى غيرها وانما يضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا له لذلك من الاقتضاء ولما كان الاقتضاء يتعلق بالسبب والحكم
الذي هو معلول له كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع
الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة المانعة من القصاص مع القتل العمد العدوان
المطلب الثالث في الشرط الشرط هو ما يكون وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير فيخرج عنه العلة وجزءها ولا يلزم من وجوده
وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه على ما ياتي تحقيقه فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وان كان عدمه
مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط للحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف
المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف مانعا او شرطا **البحث الرابع** في الصحة والبطلان والاجزاء الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان
عارضا للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين فالصحة قد تطلق في العبادات وقد تطلق في المعاملات واطلاقها في العبادات يختلف فالمتكلمون يعنون بصحتها كونها
موافقة للشريعة سواء وجب القضاء اولا والفقهاء يعنون بصحتها ما اسقط القضاء ويظهر الخلاف في صلوة من ظن انه متطهر فعند المتكلمين انها صحيحة لانها موافقة
للامر والقضاء وجب بامر متجدد وفاسدة عند الفقهاء لانها لا يسقط القضاء وليس بجيد فانك ان اردت بكونه مامورا في نفس الامر فنمنع ذلك وان اردت به ظاهرا
فنمنع كونه الصحة فلذلك يشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد … مع صحته كصلوة فاقد الطهورين واما في العقود فيكون العقد صحيحا ترتب اثره عليه وحصول
غاياته منه ولو فسرت الصحة في العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه واما الباطل فهو ما يقابل الصحة فيهما ففي العبادات
كونها غير موافقة لامر الشارع او غير مسقطة للقضاء وفي العقود هو الذي لا يترتب عليه اثره وهو يرادف الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم فرقوا بينهما وجعلوه
متوسطا بين الصحيح والباطل فان العقد ان كان مفيدا للحكم مشروعا باصله ووصفه فصحيح وان لم يكن مفيدا وهو غير مشروع باصله ووصفه فباطل وان كان
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه عقد بيع وممنوع من حيث اشتماله على الزيادة سموه فاسدا فكان هذا متوسطا بين الممنوع
باصله وبين المشروع باصله ووصفه معا وهذا التكليف لا حاجة اليه ولو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به واما الاجزاء فقد يوصف به الفعل اذا
كان يمكن وقوعه على وجهين احدهما يترتب عليه حكمه والثاني لا يترتب كالصلوة وشبهها اما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة الله فلا يوصف بذلك وكذا رد
الوديعة لا يقال فيه انه مجزئ او غير مجزئ واختلف الناس في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء بالاتيان به في سقوط التعبد وانما يكون كذلك اذا فعل المكلف ما امر به بجميع
الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وقيل انه سقوط القضاء وبطل بانه لو مات بعد فعله مع الاخلال ببعض شرائطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزئا ولانا
نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة مغايرة للمعلول ولان القضاء انما يجب بامر جديد فحينئذ نظرا الى سقوط القضاء مع الموت لا بالفعل واعترض بانه لو فسر الا

بالاكتفاء بالفعل في سقوط القضاء الذي في الابدان وليس بجيد اذ الابدان تاعترا من على الحد المنقول **المبحث الثاني** في القضاء والاداء والاعادة اعلم ان العبادة قد توصف بكل واحد من
هذه الثلثة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلها على نوع
من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة فلا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذا لم يختلف الاعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الاعادة
والاداء اذا لم يختلف الاداء الاول ليبقى التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه فروع الاول المولّه موقته لو لم يشتغل بالواجب الموسع عصى بتاخيره
فلو اخر وعاش فهو اداء لانه لما انكشف بطلان ظنه زال حكمه وبقي كما كان قبل الظن وهو اختيار الغزالي والجمهور وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعيين وقته بسبب غلبة
الظن ولم يوقعه ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا وليس بجيد فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان بل ويمنع
العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضيق عليه وانما يحكم بذلك لو استمر الظن وكيف يصح ان ينوي القضاء بفعل يفعل في وقته واورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا
يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت مع ظنه ... على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك الوقت قضاء وليس بجيد فان العصيان
هنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب ... الثاني لو اخر مع ظن السلامة ففات بغتة في الوقت فالتحقيق انه لا يعصي ... وليس بجيد الثالث
الواجب على الفور كالزكوة اذا اخره عصى وعلى قول القاضي ان يكون قضاء وليس بجيد لانه لم يعين وقته بعد ... انما وجب البدار ... للحاجة والا فالامر يقتضي وجوب
الاداء في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضاء صلوة على الفور فاخر فلا نقول انه قضاء القضاء ولهذا افتقرنا في القضاء الى امر جديد ... الامر بالاداء فانه كاف في ... الثالث
فلا يحتاج الى دليل اخر فالحق ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل الرابع الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت سببه
فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط
من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبله تعالى كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك
يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب لا نفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقهاء باعتبار وجوب القضاء فان الواجب يمتنع تركه والحايض يجوز لها الترك او وجوبه
وكيف يوجب ما يعصي به لو فعلت الخامس اطلاق اسم القضاء على الاول لعموم ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلفوا في الثاني فقيل انه مجاز فان
صوم الحايض تسميته قضاء مجاز وحقيقته انه فرض مبتدا لكنه لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء لحقوق فوات ايجابه سمي قضاء النائم
والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحايض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية النهار
دون الحايض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد بسبب وجوبه ولم يجب للعارض لا استدراك مصلحة ما وجب فعلى الاول لا اشتراك

المبحث الثالث في الرخصة والعزيمة العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وسمى بعض الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في
طلب الحق وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة فهي في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص
السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الرأي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم اجتماع الحكمين في وقت وقيل
ما رخص فيه مع كونه حراما فهو مع التناقض دائر بيان التناقض ان الرخص مشتق من الرخصة وهي غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام
السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما يكون بالفعل يكون بتركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام
لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات فمباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى
تناول الميتة رخصة وكذا اسقاط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب
كترك كلمة الكفر عند الاكراه واعلم ان اسم الرخصة يطلق حقيقة ومجازا فالاول كاباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واباحة شرب الخمر للتغصص بلقمة لا يسيغها الا الخمر
والثاني بعيد عن الحقيقة كتسمية ما سقط عنا من افعال الملل المنسوخة رخصة وما لم يوجب علينا وعلى غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه لما وجب على غيرنا فاذا لم يجب علينا
انفسنا يحسن اطلاق اسم الرخصة عليه فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة في مقابل التضييق ويتردد بين هاتين امور بعضها اقرب الى الحقيقة
وبعضها الى المجاز فالقصر للمسافر يحتمل بان يسمى رخصة حقيقة لقيام السبب وهو الامر ... تحت قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمخرج عن العموم بعد ... واما التيمم عند
فقد الماء فلا يحسن اسم الرخصة فيه اذ لا يمكن التكليف باستعمال الماء مع عدمه فلا يكون قيام السبب ويجوز عند الجراحة او بيع الماء باكثر من ثمن المثل ان سوغنا التيمم و
والسلم بيع ما لا قدرة على تسليمه في الحال فيقال انه رخصة للعموم نهيه عن بيع ما ليس عنده فانه يوجب تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في
السلم وتزويج الامة الابقة صحيح لا رخصة الا اذا قوبل ببيع الابق وقيل العذر المقتضي للرخصة ان كان راجحا على المحرم لم يكن مقتضاه رخصة بل عزيمة والا لكان كل
حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة وليس كذلك وان تساويا فان قلنا بالتساقط والرجوع الى حكم الاصل لم يكن رخصة والا لكان كل فعل بقينا
فيه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع رخصة وان قلنا بالوقف الى ظهور المرجح فلا رخصة بل يكون ذلك تحريمية وان قلنا بالتخيير لم يكن اكل الميتة حالة الاضطرار

رخصة اذ التخيير بين جواز

رخصة اذ التخيير بين جواز الاكل وتحريمه لوجوبه وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا رجحان المحرم على المبيح ويلزم منه العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال
لانه لا اشبه باسم الرخصة لما فيه من التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وفيه نظر لان هذا التقسيم انما يصح لو كان دليلان متعارضين وانما يتعارضان
لو توارد الحكمان على مكلف واحد وليس كذلك فان التحريم للميتة ثابت في حق المختار والوجوب ثابت في حق المضطر وقلنا بالاباحة هنا مع قيام المحرم في نفس
الامر على هذا المكلف لو لم يكن مضطرا وكونه رخصة باعتبار نسبة حالته الاضطرارية الى حالته الاختيارية واعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار
وواجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة **الفصل الثاني** في ان الحسن والقبح عقليان هذه المسئلة هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة واكثر
قواعد الاعتزال بل اكثر قواعد الاسلامية مبنية عليها وقد اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا عظيما فالذي عليه المعتزلة كافة انهما حكمان عقليان و
الاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم
حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي وانما يحسن
الفعل او يقبح لكونه واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم والمدح ثم ذلك الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يحصل معرفته بالعقل مستقلا بل يفتقر الى مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان
وقبح صوم العيد فان العقل لا يستقل بمعرفة ذلك لكن لما ورد الشرع به علمنا اختصاص كل واحد منهما بالوجه الذي ناسب حكمه من حسن وقبح ولولا ذلك
الاختصاص امتنع ورود الشرع به وذلك الوجه ما اشتمل عليه من اللطف المانع من الفحشاء الداعي الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بمعرفته وهذا المذهب
صار اليه الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل
العملي ثم ان اوائل المعتزلة ذهبوا الى ان الاشياء حسنة وقبيحة لذاتها لا باعتبار صفة موجبة فمنهم من اوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل واوجب ذلك في
القبيح دون الحسن والاشاعرة قالوا الحسن والقبح شرعي وان الفعل انما يحسن بامر الله تعالى وانما يقبح بنهيه عنه فلو نهى عن الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق الاول
لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف ورد الودائع وانقاذ الغرقى والاحسان الى المستحقين وقبح الظلم والكذب والجهل وان
من كلفنا الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء حكم العقلاء كافة بقبح ذلك منه واوجبوا ذمه ولا يتوقف العقلاء في ذلك على شرع ولهذا حكم به
منكر الشرائع كالبراهمة لا يقال حسن الصدق لانه على وفق المصلحة والاحسان لان الحكم به يفضي الى مدحه وهو ملائم للطبع كما ان قبح الكذب لانه
على خلاف مصلحة العالم لانا نقول الضرورة قاضية بالقبح والحسن بمعنى تعلق المدح والذم الثاني انه لو كان الحسن والقبح شرعيا لم يقبح من الله شيء و
التالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك امتنع
منا الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يفضي الى بطلان الشرائع بالكلية اذ كل نبي ظهر على يده المعجزة يتطرق اليه الاحتمال لا يبقى الاستدلال بالمعجز على
الصدق يتوقف على مقامين انه تعالى خلقه لذلك وان كل من صدقه الله تعالى صادق والحسن والقبح انما ينفعان في الثاني فيمتنع الاول اذ لو توقف الاول
على المنع لزم الجبر فلا قبح وان لم يتوقف جاز ان يخلقه لا لغرض او لغير التصديق ويمنع قبح خلق الموهم للقبح من غير ايجاب لان تجويز المكلف خلق المعجز عقيب
الدعوى لا للتصديق يمنع من الجزم فان جزم قصر كالمتشابهات لانا نقول الضرورة قاضية بانه خلقه للتصديق كالشاهد والمتشابهات قابلة للتاويل فلم
يقبح بخلاف ما يحصل الجزم بالصدق في غير محله الثالث لو حسن منه تعالى كل شيء لما قبح منه الكذب وح لا يبقى للاعتماد على وعده ووعيده فينتفي فايدة
التكليف والاعتذار بان يسمى الذكر بالكلام الازلي ممنوع ولو سلم جاز ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما في نفس الامر فيعود السؤال الرابع
انه لولا اختصاص الواجب بما لاجله اتصف بالوجوب كان اتصافه به ترجيحا من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وكذا باقي الاحكام والافعال الخامس نعلم
بالضرورة انا لو خيرنا العاقل بين الصدق واعطاء دينار وبين الكذب واعطاء دينار ايضا واستوى الصدق والكذب في جميع الوجوه والاعتبارات
سوى صفتي الصدق والكذب فانه يختار الصدق على الكذب فلولا ان الصدق حسن وان الكذب قبيح والا لما اختار الصدق دون الكذب السادس ان
الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع استحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بما لا يعلم ولا يتصور السابع انا متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى
انتفى كونه ظلما انتفى العلم بقبحه فليس المقتضي للقبح في الظلم سوى كونه ظلما عملا بالدوران الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه
والمسيء التاسع لو كانا شرعيين لما كان فعل الله حسنا قبل ورود الشرع العاشر لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان
الوجوب ح يكون سمعيا فقبل الشرع لا وجوب فاذا امر النبي صلعم المكلف باتباعه كان له ان يقول له لا اتبعك حتى يجب علي وانما يجب علي اتباعك بالسمع والسمع
انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر حتى يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس بحجة فينقطع النبي صلعم واما بطلان التالي فظ لانتفاء فايدة البعثة الحادي عشر
قال ابو الحسين ينبغي ان يتكلم في هذه المسئلة في عدة مواضع احدها ان حسن الحسن وقبح القبيح معلوم بالعقل الثالث ان العلم ضروري واما قبح الصور

المحض الذي لا غرض فيه سوا انه ضرر فلا شبهة فيه ومعنى قبحه انه ليس له فعله ويستحق الذم عليه فانه يقبح منا تكليف الكتابة من لا يد له والمشي من لا رجل له و
مؤاخذتهما على ذلك واستبطاؤهما وتكليف الجماد السعي وذم الغير على ما لا تعلق له به ثم يذمه على كون الكواكب في السما وحصول المدة الجزر بالنسبة دون البغدا
واما استناده الى العقل فلانا اذا رجعنا عقولنا وفرضناها خالية عن الشرع فنظرنا هل ينبغي العلم بقبح ما ذكره كما ينبغي العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين
فيعلم قطعا انتفا الثاني دون الاول فيكون الحكم به بمجرد العقل الثاني عشر لو كانا شرعيين لجوزنا من امة عظيمة لا تعرف جهة الشرع التمسك بعقولها فلا يفرق
بين من احسن وبين من اسا في استحقاق المدح والذم كما لا يفرق بين حركة الاصبع يمنة ويسرة ويجوزون ان يكون من اسا اليها هو الممدوح ومن احسن هو
المذموم بل هو اقرب مما يعتقده الخصم من ان الهند ومن صناعتهم من لا يعتقد الشرايع اذا حكم بحسن الحسن وقبح القبيح فانه لشبهة تخلص عليه لكن لو
اخبرنا من شاهد امة على مثل الاعتقاد الاول لسارعنا الى تكذيبه فدل على ان ذلك مقرر في بداية العقول الثالث عشر حكم اكثر العقلا بقبح الظلم وحسن
الصدق في كل زمان وفي كل صقع لا يخلو اما ان يكون علما ضروريا او استدلاليا فيلزم المطلوب او لا يكون علما فكان من المحال اتفاق الامم العظيمة
عليه قرنا بعد قرن كما لا يجوز ان يجمعوا على قبح شرب الخمر والزنا وليسوا اصحاب شريعة الرابع عشر لو ثبتا بالشرع للعلما بتجويز ان يطرق الكذب وارادة
غير الظاهر عنهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كلا التقديرين لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبح
اما ان يتمكن من الترك او لا يمكن فان لم يتمكن ثبت الاضطرار وان تمكن فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف فان كان الثاني ثبت
الاتفاق لان القدرة نسبتها الى الطرفين واحدة فان حصل الفعل بها في وقت دون اخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف على المرجح فان
كان من فعل العبد نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره نقضت حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار لان الفعل معه واجب وقبله ممتنع فلا اختيار
للعبد وان لم يجب جاز الترك فليفرض من وقوعه في وقت وعدمه في اخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع
حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون حصوله اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن الاول مرجحا تاما هذا خلف ولان البحث عائد مع انضمام المرجح
الثاني فان وجب الفعل لزم الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا ينفع الاحتجاج بان القادر يرجح الفعل على الترك لا لمرجح لان قولك يرجح ان كان له مفهوم زائد
على كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا القيد الى القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك القادر يرجح احد مقدوريه على
الاخر الا ان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه لم يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يرجحه القادر او يقصده وذلك
هو معنى الاتفاق الثاني ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقاد هذه الامور وكون الواحد نصف الاثنين
والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال الى النقيض وهو ينافي كونه ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه العقلا كغيره من الضروريات
والثاني باطل فكذا المقدم والتالي باطل لعدم القائل به الثالث لو كان الظلم قبيحا لكان القبح اما ان يرجع الى الذات او الى صفاته الثبوتية والسلبية او الى المجموع او الى خارج
والاقسام باطلة والا لزم قبح الحسن وكذا الثالث لاستحالة تعليل الثبوتي بالعدمي والرابع لاستحالة كونه جزءا من المؤثر فالخامس كذلك ان ذلك الامر ان كان
لازما للظلم عاد التقسيم فيه وان لم يكن لازما للظلم لم يكن القبح المعلل لازما الرابع لو قال لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلى التقديرين يخرج
الكذب عن كونه قبيحا الخامس ان النبي الهارب عند شخص اذا طلبه ظالم فان لم يخبر به لزم حسن ايقاع الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت المطلوب السادس
ان تكليف ما لا يطاق واقع فينتفي الحسن والقبح بيانه للاول ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع وهما غير مقدورين ولانه تعالى كلف ابا لهب
بالايمان بجميع ما اخبر به النبي ص ومن جملة ما اخبر بانه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن والجمع بينهما محال السابع لو قبح الكذب لذاته لكان
المقتضي له اما مجرد اللفظ وهو باطل والا لقبح حالة كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للثبوتي او المجموع فيكون العدم جزءا من المؤثر او امر
خارج فان لزم عاد البحث والا لم يلزم القبح الثامن لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه الحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف
كان معدوما لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة التاسع لو كان الكذب قبيحا لذاته لما اختلف
باختلاف الاوضاع والتالي باطل فالمقدم مثله العاشر الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لان العدم جزؤه فلا يقوم به القبح الوجودي الحادي عشر قبح الظلم متقدم
عليه ولهذا ليس لفاعله ان يفعله فليس معللا به الثاني عشر لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله وهو ثبوتي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا ثابتا وهو عرض في الفعل
والا انتقض تصور الفعل الى تصوره فيلزم قيام الحسن بالفعل وقد بينوا في علم الكلام امتناع قيام العرض بالعرض الثالث عشر لو قبح الفعل او حسن
لغير الطلب لمعنى الامر والنهي لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل لتوقفه على امر زائد وهو لازم على الجبائية الرابع عشر لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او صفته
لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيجب الراجح فلا اختيار الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى

التعذيب من دون البعثة

التعذيب من دون البعثة فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى شبههم من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما الاول فنقول لم
لا يجوز ان لا يتمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا
منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الرجحان
على مؤثر لزم الاتفاق قلنا ممنوع وانما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يصدر عن سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هنا الى الفاعل فيبقى ما في الباب ان رجحان احد الطرفين
ليس لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن لم لا يترجح الفعل باشتماله على المصلحة الخالصة او الراجحة في علم الفاعل او ظنه سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان
من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فان وقوع المرجوح جائز لخروجه عن حد التساوي الصرف ولا يلزم الجبر ولا انتفا القدرة واما المعارضة فنقول
هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المخالف وعن الثاني ان الضروريات تتفاوت وكذا النظريات بوثاقة الاعتقاد وضعفه ولا
يلزم تطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين والاصل في ذلك ان التصديقات الضرورية قد يخفى على كثير من الناس لخفا تصوراتها او لغير ذلك ونحن نمنع التفاوت
في هذه العلوم عند معتقديها ولهذا لو شك العاقل في قبح تكليف الزمن الطيران لم يعتوره شك كما لو شك في ان الواحد نصف الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلا
في الضروريات لما بينا من حصول الخفا في التصورات وعن الثالث لم لا يجوز ان يرجع الى ذاته او صفاته الثبوتية ولا يلزم قبح الحسن لاختلافهما في الماهية سلمنا لكن لم لا
يرجع الى اوصافه السلبية ونمنع كون القبيح ثبوتيا فان القبح هو الذي ليس للعالم به المتمكن منه ان يفعله سلمنا لكن جاز ان يكون العدمي جزءا من المؤثر
فان عدم المانع جزء من الفاعل التام وعن الرابع انه يجب عليه ترك الكذب بان قوله لاكذبن غدا اخبر عن وجه ولو بالعزم والوعد عليه ولا يزول قبحه بفعله
بل يزداد قبحه بفعله بل يزداد القبح فيجب الامتناع وقالت العدلية الخبر عن المستقبل اذا صدر عن عزم المخبر على ان يفعله ثم تغير عزمه لم يكن كذبا لانه حين الاخبار
كان عازما على الكذب فهو انما اخبر عن عزمه وفيه نظر فان المخبر اخبر عن الاتيان بالكذب لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه عزم الان على الكذب في
غد ثم لم يكذب في الغد لم يكن كاذبا في خبره مخالفة صورة النزاع او يقال كل من الصدق والكذب هنا قبيح او نقول ان صدقه حسن وان استلزم قبيحا فانه لا
يستلزم من استلزامه القبيح قبحه او ان استلزم قبحه لكن باعتبار امر كما ذهب اليه الجبائيان من التعليل بالوجوه والاعتبارات وعن الخامس ان الحسن التخليص لا
الكذب لو انه امكنه التخلص بالتورية او بالاتيان بصيغة الخبر من غير قصد لو وجب ذلك لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت فائدة البعثة لتطرق
هذا الاحتمال فيما يخبره النبي ص وهو ضعيف لانه متى ادى ذلك الى الجهل والاضلال بالمكلفين لم يجز صدوره من الله تعالى ولا من رسوله بخلاف الانسان
وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال لان العلم حكاية عن المعلوم ومتاخر عنه في الرتبة فلا يؤثر فيه وجوبا ولا غيره اذ هو تابع له والوجوب الحاصل
من العلم وجوب لاحق اذ لا فرق بين وضع احد الطرفين وبين الوضع العلم بمعنى ان كل واحد منهما يقتضي وجوبا لاحقا اذ العقل حاكم بالتطابق بين المعلوم
والعلم وان الاصل في هيئة التطابق انما هو المعلوم اذ لولا تحققه على ما هو به لما تعلق به العلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في كتبنا الكلامية ثم لو لزم من العلم
الوجوب وانتفا القدرة لثبت ذلك في حقه تعالى فانتفى اختياره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما تكليف ابي لهب بالايمان فيمنع انه اخبر بانه لا يؤمن وقوله
تعالى تبت يدا ابي لهب الى اخرها لا يدل على انه لا يؤمن ويحتمل وجهين احدهما ان يكون ما ذكره في هذه السورة انما يلحقه [illegible] الايات
المتناولة لوعيد الكفار متناولة لكل كافر سواء تاب ام لم يتب وهو باطل اجماعا الثاني ان يكون هذه السورة نزلت بعد موته اذ لو كانت نزلت في حياته لقال وما يغني عنه
ماله سلمنا لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا اذ الاخبار بعدم الايمان لا ينافي القدرة كما قلنا في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي لا ينافي
المكنة ثم كيف يصح القول بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وعن السابع المقتضي للقبح هو الخبر المعقول مع عدم
المطابقة ولا استبعاد في كون الامر العدمي جزءا من علة الامر الاعتباري انا قد بينا ان القبح امر عدمي او نجعله شرطا في القبح والشرط لا مدخل له في التاثير وعن
الثامن بالمنع من كون القبح ثبوتيا على ما مر سلمنا ثبوته لكن بالوجه الذي وصفناه بالخبر والكذب صفة تحيى بالقبح وعن التاسع ان المختلف باختلاف الاوضاع
انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان والكذب قبيح
لكونه كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون الخبر الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقة للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان شرطا في كونه كذبا وعن العاشر
ما تقدم من كون القبح عدميا سلمناه لكن نمنع كون الظلم عدميا بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان يكون لازما للظلم لا داخلا في ماهيته سلمنا
لكن جاز ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه وعن الحادي عشر بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم الخبر بكونه قبيحا
وعن الثاني عشر بالمنع من كون نقيضه عدميا والاستدلال بصورة النفي على الوجود دوري لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي وعدمي سلمنا لكن
نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان اكثر المحققين ذهبوا الى ذلك كالسرعة والحركة والاستقامة والخط سلمنا لكنه ات في صفة الامكان وعن الثالث عشر
بتسليم الملازمة ومنع كون التالي فان الطلب انما يتوجه الى الفعل لاجل حسنه وعن الرابع عشر ان القدرة لا تزول باعتبار الداعي ومع امتناع الصدور لا

حكمة يقتضي امتناع صدور القبيح عنه ومن الخامس عشر ان المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل واعلم ان الاشاعرة يلزمهم
نفي القبيح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعم فكلما يفعله الله عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبايح الصادرة عن البشر حسنة و
لامتناعهم باب القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله
حاكما بقبحه وايضا من خاطب الحمار وامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشأ قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة وقراها بصوت طيب حسن
فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا ان المغايرة بين نفرتي العقل والطبع واعلم انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من احكام الدين الا
بالقول بالحسن والقبح العقليين وكيف يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي صلعم ووعد الله ووعيده مع امكان الكذب والاضلال من الله تعم لعبيده وخلق
المعجز على يد الكاذب وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها احد المطالب الجليلة فقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين يتفرعان على هذه المسئلة
احديهما وجوب شكر المنعم والثانية حكم الاشياء قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون الله وحسن توفيقه **المسئلة الاولى** في ان شكر المنعم واجب عقلا اختلف
الناس في ذلك فاوجبه المعتزلة خلافا للاشاعرة لنا وجوه الاول ان الضرورة قاضية بذلك الثاني انه دافع للخوف ودفع الخوف واجب ولا يتم الا بالشكر فيكون الشكر
واجبا اما انه دافع للخوف فلان العاقل اذا راى عليه آثار النعمة خاف من كفرانها واما ان الشكر دافع له فلان الخوف انما هو من تركه لان العاقل يعلم انه اذا شكر النعمة
واثنى بها واعترف بالانعام امن من المؤاخذة على ترك ذلك ونعلم ايضا بالضرورة ان طريقة الشكر امن من غيره واما ان دفع الخوف واجب فلقضاء الضرورة به
واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فسياتي الثالث انه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب سلوك الامن وهذا الشكر طريق امن والاعراض مخوف
الرابع لو لم يجب الشكر عقلا لم تجب المعرفة اذ لا فرق بينهما ولان المقتضي لوجوب المعرفة وجوب الشكر والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء فانهم اذا اظهروا المعجزات وقال المكلف
لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر في معجزتكم فينقطع النبي وهو باطل بالاجماع واحتجت الاشاعرة بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعم و
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل وجود البعثة فينتفي الوجوب وقوله تعم رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
واما العقل فهو ان الشكر اما ان يجب لفايدة او لا والقسمان باطلان اما الاول فلان الفايدة يستحيل عودها الى الله تعم لانه غني والى العبد لانها اما جلب نفع او دفع
ضرر والاول باطل لعدم وجوبه عقلا وكيف يجب المفضي اليه ولانه يمكن خلو الشكر من جلب النفع فان الشكر لما كان واجبا لم يكن اداؤه مقتضيا شيئا اخر ولانه تعم
قادر على ايصال المنافع بدون الشكر فتوسطه عبث والثاني باطل لان المضرة اما عاجلة او آجلة والاول باطل لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها والآجلة
باطل لان المضرة الآجلة انما يحصل القطع بثبوتها عند عدم الشكر لو كان الشكر يسر المشكور ويسوءه الكفر اما المنزه عن ذلك فلا ثم ان احتمال العقاب على الشكر قائم
لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان العبد لو حاول مجازاة مولاه على نعمة استحق التاديب ولان الاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة ولان نعم الله بالنسبة اليه
اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة في المحافل لعد قبيحا واستحق التاديب فكذا هنا ولان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر
فياتي بغير اللائق بكماله فيستحق العقاب واما الثاني فلانه عبث وهو قبيح عقلا او لان المعقول من الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع
تحقق الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم من التخصيص بالاوامر الشرعية او المجاز في الرسول وهو العقل سلمنا لكن نمنع استحالة تحقق الوجوب بدون
العقاب فانه يكفي فيه استحقاق المدح بفعله والذم بتركه ولان العقاب يجوز اسقاطه بعفو او شفاعة فلا يكون لازما للواجب والاية الثانية لا دلالة فيها الا على
نفي عذر المكلفين بانقطاع الرسل وعن الثاني لم لا يجب الشكر لكونه شكرا لا لشيء اخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شيء والا لزم التسلسل بل لا بد ان ينتهي الى ما يكون
واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان دفع الضرر واجب لذاته لا لغاية اخرى ولهذا يعلل العقلاء وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء اخر وان لم يعلموا شيئا اخر من
جهات الوجوب سلمنا لكن لم لا يجب لفايدة آجلة عايدة الى المكلف هي الثواب قوله يمكن ايصاله بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب نفع مستحق وصفة الاستحقاق
انما يحصل بواسطة الفعل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع يختلف فجاز وجوب بعضها عقلا ولا نم ان اداء الواجب لا يقتضي
شيئا اخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه دافعا للضرر المتاخر قوله الشكر مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر الشكر اكثر من ضرر الشكر وهو خوف العقاب
فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب سلمنا لكن لم لا يندفع به الضرر الآجل قوله انما يتحقق ذلك في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفر قلنا ممنوع
فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب بتركه قوله الشكر تصرف في ملك الغير قلنا هذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظايف الخدمة والقيام
بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والامن من الخدمة والغافل عن الشكر وتمثيل النعم باللقمة باطل فان نعم الله تعم على العبد بايجاده واحيائه واقداره
وما منحه من العقل والسلامة واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك باجمعها ثم تكميلهم بارسال الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال سليمان وداود
عليهما السلم حين شكرا نعمة الله على ذلك في قوله تعم وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وكذا شكر ابرهيم عم في الاولاد وغيرهم من الانبياء
ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن منع العبث غير لايق من الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم كذلك لان عندهم انه تعم لا يفعل لغاية ولا غرض

ولا معنى للعبث

ولا معنى للعبث سوى ذلك فينكرون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي وجوبه عقلا وشرعا **المسئلة الثانية** في حكم الاشياء قبل الشرع اعلم ان الافعال البشرية
منها اضطرارية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهواء ولا بد من القطع بعدم المنع منها الا عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضروري كاكل الفاكهة و شبهها
مما لا يدرك العقل تحسينه ولا تقبيحه بضرورة او استدلال وقد اختلف فيه فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية الى انها
على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء انها على الوقف وفسره بامرين احدهما انه لا حكم وهذا ليس وقفا على الحقيقة
بل هو قطع بانتفاء الحكم والثاني بانا لا نعلم ما الحكم فيه والحق الاول لنا وجوه الاول ما عول عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة
خالية عن المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب الحكم بحسنه اما انه منفعة فضروري واما خلوه عن امارات المفسدة فلانه المقدر واما انتفاء الضرر
على المالك فظاهر واما الحكم بحسن ذلك فلانا نعلم حسن الاستظلال بحايط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب زرعه اذا خلي عن المفاسد
وعلة حسنه كونه منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها قضية للدوران وهذه الاوصاف ثابتة في مسئلتنا هذه فيثبت الحكم
فيها لا يقال عدم العلم بالمفسدة يثبت مع احتمالها وهو كاف في القبح لانا نقول العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى الامارة اما الخالية فلا ولهذا
لو قام العاقل من تحت الحايط المحكم البناء مستوفي وصفه لاحتمال سقوطه سفهه العقلاء بخلاف ما لو كان الحايط مائلا ولان احتمال المفسدة ثابت
في الفعل والترك فيلزم انفكاكه عنهما وهو تكليف ما لا يطاق الثاني انه تعم خلق الطعوم ثم مدها في الاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك
الغرض يعود الى غيره لاستحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا ولاستلزامه للمحال ان الضرر انما يتم بالادراك الثابت بالتناول فيكون
التناول مطلوبا فيكون هو الانتفاع اذ لا واسطة اتفاقا فان كان بادراكها فالمطلوب وان كان باجتنابها لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب
باجتنابها او بان يستدل بها استلزم اباحة ادراكها اذ ثواب الاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيستلزم تقدم ادراكها وكذا
الاستدلال بها متوقف على معرفتها الموقوفة على ادراكها الثالث انه يحسن من كل عاقل ان يتنفس في الهواء وان يتخلص منه اكثر مما يحتاج اليه
الحيوة ومن اقتصر على قدر ما يحتاج الحياة اليه عد سفيها ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا خاليا عن المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وهو
ثابت هنا الرابع انه تعم حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا المفروض واجبا او حراما لوجب على الله تعم ارشاد عباده اليه فان عادته تعريفهم الحسن
والقبيح مما لا يدرك العقل ضرورة ولا نظرا ولما انتفى المنع الشرعي دل على انه مباح الخامس انه تعم علمنا انه نافع ولا ضرر فيه وذلك يستلزم الاذن فيه
اذ لو كان مانعا منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف المفروض احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا واحتج
القائلون بنفي الحكم بان الحسن والقبح شرعيان وقبل الشرع لا حكم ولقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي
الوجوب والحرمة والجواب عن الاول المنع من عدم الاذن فانه ماذون فيه بدليل العقل كالاستظلال بحايط الغير وعن الثاني بما تقدم من ان
الحسن والقبح عقليان وعن الاية بما تقدم مرارا ولان العقاب لازم للوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي فيلزم من نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب
الشرعي لا العقلي سلمنا لكن لا دلالة في الاية على نفي الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك اجماعا وقد الزم الفريقان الاشاعرة بالتناقض
فان قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان التصرفات ان كان المكلف ممنوعا عنها كانت على الحظر والا كانت على الاباحة ولا واسطة وهذا غير وارد فانه
لانا نعني بالحكم بعدم الاباحة والحظر وغيرهما من الاحكام الخمسة فان الحكم المنفي هو الخاص والثابت هو العام المرادف للتصديق ومرادهم بالوقف
اما انتفاء العلم بان الحكم هو الحظر او الاباحة وح يثبت الواسطة او عدم الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل في فعل البهيمة ولا يوصف بالاباحة بل المباح هو
الذي علم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك والاعلام انما يكون بالشرع عندهم فاذا انتفى فلا اباحة **المقصد الثاني** في اللغات وفيه مقدمة وفصول
اما المقدمة ففيها مباحث الاول في الماهية اللغة ماخوذة من لغي يلغو اذا لهج بالكلام وقيل من لغي يلغى وهي كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ هو ما تلفظه
الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم ويخرج بالثاني المهمل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وهو مرادف للكلام عند الاصوليين فانهم حدوه بانه
المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت من قادر واحد فالمنتظم حقيقة في الاجسام اذ معناه الترتيب لكن لما تعاقبت الاصوات
على السمع مترتبة شبهت بالاجسام وقيد بالحروف ليخرج المنتظم من غيره وقيل احترز به من الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما
ظاهر او مقدر كق وع وش فان الاصل في بدل الوقف الثنية فيقال فيها لكن اسقطت تخفيفا وليس بجيد لان الانتظام نسبة لا تعقل الا بين
الاثنين بل الوجه في القيد ما قلناه اولا وقولنا المسموعة احتراز عن الكتابة وقولنا المتميزة احتراز عن اصوات الطيور وقولنا المتواضع عليها
ليخرج عنه المهمل وقولنا اذا صدرت عن قادر واحد احتراز من ان ينطق قادر بحرف واخر باخر فانه لا يسمى المجموع كلاما الا اذا صدر عن قادر واحد
وهذا يقتضي كون الكلمة المفردة كلاما والنحويون جعلوه اسما للمفيد وهو الجملة المعينة خاصة وايضا فقولهم الكلام اقله حرفان ان ارادوا ظاهرا ومقدرا

الاصل ينتقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع الحروف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة والحركة بعد ان يكون هو قائم لا يمكن
العذر به في ياء المتكلم والتنوين ولام التعريف فعنه نظر فانا نمنع كون كل كلمة كلاما بل نخص الكلام بالمركب هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح النحاة ف
فانه الجملة المفيدة كما تقدم وهي اما اسمية مثل زيد قائم او فعلية مثل قام زيد وقد يتركب تركيبا ثانيا كالقضايا الشرطية اما المتصلة مثل ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او المنفصلة مثل العدد اما زوج واما فرد ولعل ان الكلام يخرج عن كونه كلاما تاما بالزيادة واخرى بالنقصان كالوزن يتادى الشرطية في نحو
قام زيد او حذفت لفظة قام واقسام التركيب اثنى عشر ثلثة مكروهة وسبعة مهملة والمستعمل اثنان اسم مع مثله واسم مع فعل محكوم لا يرد ينتقض ما ذكرتم بحرف
النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلنا انه نائب عن الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب ولجاز ان يكون خطابا مع ثالث لانا نقول انه انشاء فلا
يحتمل التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع ثالث كسائر الانشاءات **البحث الثاني** في الغاية الانسان مدني بالطبع لا يمكنه ان يعيش وحده كغيره من
الحيوانات بل لا بد له من مشاركة اشخاص اخر من بني نوعه بحيث يستعين بعضهم ببعض في اصلاح جميع ما يحتاج اليه كل واحد منهم بحسب الشخص فيفعل
كل واحد منهم بعض الامور للمضرة فيه في البقاء من الحرث واصلاح المأكل والملبس والمسكن ولا بد في ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في نفس صاحبه
من الحاجات فيضطر الى سلوك طريق التعريف وهي متعددة كالحركات والاشارات اما الرقوم الا انهم جعلوا الكلام انفع في هذا الباب من غيره اما اولا فلسهولة ادخال
الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري بصرفه الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخ من مشقة
عظيمة واما ثانيا فان الصوت يوجد في وقت الحاجة اليه وينتفي عند انتفائها فكان صنعه اولى من غيره فلا يعدم وقت الاستغناء [illegible] بالوقوف
عليه منه واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاعيان وتوابعها كذا يحصل التعبير به عن المجردات وتوابعها بل عن المعدومات بخلاف الاشارات
التي تختص بالمقارنات خاصة على انها قد يتعذر بعض منها اذ الاعيان البعيدة يتعذر الاشارة اليها والجسم والاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها
دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم والحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي تحتاج الى التعبير عنها
فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الا
اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها ما المستغني عن الالات والادوات اخف والمتولد منه ضرورة الادوات اخف وما لا [illegible] مع الاستغناء عنه اخف والمقدور
عليه في كل الاوقات اخف وما لا تعب فيه ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وتخصص الانسان به من الحيوانات تكرمة له بالمقاطع الصوتية
من اختلاف تركيبات المقاطع حدثت العبارات اللغوية **الفصل الاول** في مباحث مهمة كلية تتعلق بالوضع **البحث الاول** في الواضع اختلف الناس
هنا فذهب بعضهم الى ان دلالة اللفظ طبيعية اي لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب الاكسير وقال المحققون
انها بواسطة الوضع واختلفوا فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة من الفقهاء وعرفه
مستفادا من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم وجماعة من المتكلمين
الى انها اصطلاحية اما واحد او جماعة تواطؤا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا غيرها بذلك الوضع بالاشارات او القرائن كالاطفال والاخرس
الذين يتعلمون الوضع بسبب التكرار وقال اخرون بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي واختلفوا فقال الاستاذ ابو اسحق القدر الضروري الذي يقع
به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وقال اخرون بالعكس وان ابتداء اللغات الاصطلاح والباقي بالتوقيف والجمهور من المحققين توقفوا وهو
اختيار القاضي ابي بكر والغزالي وجزم الجميع بابطال قول عباد لان الالفاظ لو دلت بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصطلاح والانتقال و
لاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظ الكتاب لمعنى الدار وبالعكس امكن ولدلت اللفظتان كما دلتا في اللغة
احتج بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح والجواب بمنع الملازمة فان الواضع ان كان هو الله
كان هو يخصصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان هو البشر كان المخصص هو حضور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره
كما في الاعلام احتج الاشعري ومن وافقه بوجوه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فيكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل بالفرق ولان الاسم مأخوذ
من السمة وهي العلامة والافعال والحروف كذلك فيكون اسما لوجود المعنى المشتق منه فيها ولتعذر التكلم بالاسماء وحدها فتعليمها يستلزم تعليم
الافعال والحروف الثاني انه تعالى ذم من سماها بغير توقيف لقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما عداها توقيفيا لم يحسن هذا الذم
الثالث قوله تعالى واختلاف السنتكم وليس المراد الالسنة اللحمانية اذ لا اختلاف في تركيبها وتأليفها ولو ثبت فانه [illegible]
واكمل فكان جعله اية اول من هذا فوجب حمله على اللغة الصادرة من الالسنة واطلق عليها اسم الالسنة اطلاقا لاسم العلة على المعلول وهو من احسن
وجوه المجاز الرابع العموم كقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات الخامس لو لم يكن اللغات

توقيفية لزم الدور او التسلسل

توقيفية لزم الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الاصطلاح انما يتم بان يعرف الجماعة المصطلحون ما يقصد كل واحد
منهم وانما يتم ذلك بطريق ما الالفاظ والكتابة وعلى كل التقديرين فلا بد من طريق وذلك الطريق لا يفيد لذاته بل بالاصطلاح فان كان بالاول
دار والا تسلسل السادس لو كانت اللغات اصطلاحية لزم ارتفاع الامان عن الشرائع لاحتمال تبدل لغاتها ولا يجب اشتهارها فان معجزات الرسول
اشهر منها ولم يتواتر نقلها والاقامة والاذان مع اشتهارهما وانتشارهما في زمن النبي ص والاعلان بهما على روس الاشهاد وقد اختلف فيهما
احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق الوضع على الرسالة فلو كانت اللغات توقيفية لتأخرت عنها اذ
التوقيف من الله تعالى انما هو على لسان رسله ولانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا والاول اما
ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم به فان
العلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق
في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا
لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح واحتج ابو اسحق بان الاصطلاح
يتوقف على تعريف كل واحد منهم غيره ما في ضميره على ما تقدم فان عرفه باصطلاح اخر تسلسل فلا بد في اول الامر من التوقيف ثم من الجائز
ان تحدث بعد ذلك لغات كثيرة بالاصطلاح بل الواقع ذلك فانا كل وقت نجد ولاهلها اصطلاحات لم يكونوا يعرفونها من قبل والاعتراض على الاول
من وجوه الاول لجاز ان يكون المراد من التعليم الالهام بالاحتياج الى الالفاظ وبعث عزمه على وضعها ونسب التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه
لانه علمه بالخطاب كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس الثاني لعطاه ما يتمكن به من الوضع وليس التعليم ايجاد العلم بل فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم
فيقال علمته فلم يتعلم الثالث ما يفعل العبد منسوب اليه تعالى باعتبار انه الموجد للعبد فالعلم الحاصل بعد الاصطلاح يكون مستندا اليه بالاخرة
الرابع يجوز ان يكون المراد من الاسماء الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك فان الاسم مأخوذ من السمة و
العلامة او من السمو وكل معرف لغيره اسم له وتخصيصه باللفظ المعين عرف طارئ الخامس جاز ان يعلمه ما اصطلح عليه قوم تقدموه السادس ان
كل الاسماء في كل زمان او الاسماء التي في زمانه عم السابع يجوز ان يكون قد نسيها او لم يعلم اولاده فعلم من بعده فاصطلح اولاده على وضع هذه
اللغات الموجودة لنا والكلام انما هو في هذه اللغات الثامن يجوز ارادة المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة وفيه نظر التاسع توقف نطق
الاسماء على نطق الحروف والافعال لا يستلزم لو سلم توقف التعليم على التعليم لجواز الاصطلاح فيهما العاشر كون الاسم من السمة لا يستلزم صدقه على الافعال
والحروف اذ لا يجب صدق المشتق على كل ما وجد فيه المعنى وعلى الثاني ان الذم ليس باعتبار التسمية لا غير بل باطلاق اسم الالهية على الاصنام مع اعتقاد
المسمى فيها وعلى الثالث اذ لو وجب الحقيقة وتعين المجاز لم يكن حمله على اللغات اولى من حمله على الاقدار على اللغات او على المخارج وفيه نظر لاولوية اللغات من
وجهين احدهما ان استعمال اسم العلة في المعلول اولى من غيره واللغة صادرة من اللسان وليس الاقدار على اللغات صادرة عنه وكذا المخارج
بل نسبة اللغات اليها نسبة الحال الى المحل الثاني ان في هذه زيادة اضمار بخلاف ما قلناه وعلى الرابع ان المراد ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه سلمنا لكن للا
ما فرطنا في شيء من الاحكام سلمنا ان المراد التبيين كل شيء لكن جاز ان يكون معرف اللغات من تقدم وكذا الباقي للآية وعلى الخامس النقض بتعليم الاطفال اللغات
من ابائهم وتكرر الخطاب عليهم من بعد اخرى سلمنا لكن جاز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من
تقدمنا ثم اصطلحوا على هذه لا يقال اذا كان لا بد من لغة توقيفية فليكن هذه لانا نقول دفع ذلك فقول لك لا يفيد التعيين وفيه نظر اذ الحجة غير مختص
بلغة خاصة وعلى السادس انه لو غير لاشتهر والمعجزات انما خفي بعضها حتى صار احادا لاشتهار غيرها والاكتفاء بالكتاب العزيز ونقلها واختلاف فصول الاذان
لاحتمال تسويغ الجميع او غلط المؤذن فنقص او زاد مرة فنقل واشتهر او غلط السامع وعلى الحجة الاولى للبهشمية المنع من انحصار التوقيف في البعثة بل
جاز ان يكون بالوحي او بعلم ضروري يخلقه الله تعالى وعلى الثانية يجوز ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ لمعانيها وان لم يخلق العلم
الضروري بان الواضع هو الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من العلم الضروري بانه تعالى هو الواضع العلم الضروري بذاته وصفاته الايجابية والسلبية
اقصى ما في الباب انه يحصل العلم به تعالى ببعض الاعتبارات وذلك لا يكفي في معرفته تعالى فيبقى التكليف بمعرفته كما كان سلمنا لكن لا نسلم انه ينافي التكليف مطلقا
بل التكليف بمعرفته خاصة لذلك الشخص ولا ينافي التكليف لسائر الاشخاص سلمنا لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية سلمنا لكن جاز ان يخلقه في غير
العاقل وان قد ظهر ضعف الكلامين فالاقرب التوقف وتجويز كل واحد منهما وان كان التوقيف اقوى **البحث الثاني** في ان اللغة لا يثبت بالقياس اختلف
الناس في ذلك فقال القاضي ابو بكر وابن سريج وجماعة من الفقهاء واهل العربية انها تثبت قياسا ونفاه اكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء وليس

الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير موضوعة لمعان توجبها والقياس لا بد فيه من جامع يكون علة باعثة او معرفة واذا قيل سيبويه فالمراد انه حافظ كتابه او شبيه سيبويه او محيط بعلمه فلا في اسماء الصفات لانها وضعت للفرق كالعالم المميز بين المتصف عنه ولان المراد هنا وجب نظرا الى تحقيق معنى الاسم فان معنى العالم من قام به علم وهو متحقق في كل من قام به علم فاطلاق اسم العالم عليه بالوضع لا بالقياس اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولا في رفع الفاعل لانه ضابط كلي وقانون استفيد من وضع اهل اللغة فلا يرفع هذا الفاعل قياسا على رفع ذلك الفاعل بل الخلاف انما هو في اسماء وضعت على مسميات لها مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة للعقل ومثل اطلاق لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق من الاخفاء في الاخذ خفية ومثل اطلاق اسم الزاني على اللائط للمشاركة في الايلاج المحرم والحق انه لا يثبت لنا وجوه الاول ما سياتي من ابطال العمل بالقياس الثاني انه اثبات اللغة بالمحتمل الثالث ان اهل اللغة ان وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان وضعوه للمعتصر من العنب خاصة كان التجاوز الى النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلقوا احتمل كلا منهما على التساوي فلا يدل على احدهما دون الاخر احتج المجوزون بوجوه الاول الدوران وبيانه ان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضي بالعلية فيوجد الاسم في الفرع تبعا لوجود الوصف فيه الثاني ان العرب انما سمت بالانسان والفرس من كان في زمانهم ثم طردنا نحن الاسم لما وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت ببعض ما نطقوا به فاعلا ونصب ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا نحن الباقي عليه للمشاركة في وصف الفاعلية والمفعولية وذلك محض القياس الثالث قوله تعم فاعتبروا فانه كما دل على القياس الشرعي دل على اللغوي الرابع ان النباش يقطع وشارب النبيذ يحد وكذا اللائط عند بعض الشرع منهم بل يجري القياس في الاسماء والجواب عن الاول ان الدوران هنا لا يدل على علية الوصف بمعنى الباعث بل بمعنى الامارة وكما دار اسم الخمر مع الشدة المطربة كذا دار مع الشدة المعتصرة من ماء العنب وينتقض ما ذكروه بتسمية الرجل الطويل بنخلة والفرس الاسود بادهم والملون بالبياض والسواد بابلق لعدم الاطراد مع دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وعن الثاني ان التسمية ليس على نحو القياس بل العرب وضعت تلك الالفاظ لاسماء الاجناس بطريق العموم لا للمعين ثم تسامحنا على ذلك المعين وعن الثالث التشنيع دلالته على القياس على ما ياتي وبمنع العموم من كل اعتبار وان عم اللغة وعن الرابع بمنع حد شارب النبيذ بالقياس في التسمية بل بالنص كان قوله عم كل مسكر خمر فهو توقيف لا قياس في اللغة او بالقياس في الحكم وهو ان العلة في حد شارب الخمر لاجل تناوله للمسكر وهو موجود في النبيذ وحد اللائط للمشاركة في المعنى وهو الايلاج المحرم لا التسمية وقطع النباش لمشاركة السارق لا لاشتراكه في التسمية كسائر الاقيسة الشرعية البحث الثاني انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية وذلك يوجب احد الامرين اما خلو البعض من الالفاظ وهو المراد او وضع اللفظ لما لا يتناهى من المعاني وهو محال لان وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل ما لا يتناهى محال اما المقدمة الاولى فلان من جملة انواع المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانه مركب من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي لا شك يكون متناهيا واذا ثبت خلو بعض المعاني من الالفاظ فنقول المعاني قسمان منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه لكثرة تداولها بين الناس وعلمه من احوالهم انه يجب وضع الالفاظ بازائها كالوجود والقدرة والدليل وانتفاء الصادر ومنها ما لا يكثر الحاجة الى التعبير عنه فانه يجوز خلوها عن الالفاظ وذلك كانواع الروايح واعلم ان اللفظ المشهور بين الناس الخواص والعوام لا يجوز وضعه لمعنى خفي لا يعرفه الا الاذكياء كما يقوله ابو هاشم وجماعة من مثبتي الاحوال ان الحركة ليست عبارة عن الحركة المعلومة بين الناس بل هي موضوعة بازاء معنى يوجب للجسم كونه متحركا لان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم منتقلا من مكان الى مكان والحالة التي يجعلونها معنى يوجب المتحركية غير معلوم لاكثر العقلاء فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى للحركة الا نفس كون الجسم منتقلا وفيه نظر لان الواضع ان كان هو الله تعم فنسبة المعاني اليه كلها على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده واختفاؤه عند الناس لا يمنع الوضع منه تعم وان كان هو البشر فلا يمتنع ايضا ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق البحث الرابع في تعيين الغرض بالوضع الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها التمكن من تفهيم ما تركب من مسمياتها بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض ان يفاد بها معانيها والا لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات وذلك العلم متوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور لا يقال هذا وارد في المركب اذ لا يفيد معناه الا بعد العلم بوضع ذلك المركب له فيستدعي سبق العلم بمعناه فلو استفيد العلم بالمعنى من المركب لزم الدور لانا نقول لا نمنع توقف افادة المركب لمعناه على العلم بوضعه وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناه وعلمنا ان الحركات المخصوصة على نسبة بعضها الى بعض واذا حصلت المفردات مع النسبة هنا حصل العلم بالمعاني المركبة وفيه نظر فان الغرض من وضع اللفظ قد بينا انه تعريف الغير ما في ضمير المتكلم من المعاني للدلالة عليها بالالفاظ سواء كانت المعاني مفردة او مركبة ولا دور هنا لانا لا نستفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ بل نستفيد -

مقصد المتكلم او غرضه

مقصد المتكلم او غرضه من المعاني المفردة من تلك الالفاظ المفردة واعلم ان الالفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية بل للدلالة على الذهنية اما في المفردات فلانا اذا شاهدنا جسما بعيدا ظننا انه صخرة سميناه بذلك فاذا ظهر لنا انه انسان سميناه باسم الانسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف الصور الذهنية يدل على ان اللفظ يدل عليها اما في المركبات فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه والا لم يكن كذبا بل الحكم به فاذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب استدللنا به على الوجود الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا وفيه نظر فان الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني الخارجية والحقائق العينية وان من يحدث على لغته باستعمال اللفظ فيما وضع له والمتخيل الصخرة انسانا انما سمى الصخرة الخارجية لما [illegible] من الصورة الانسانية نعم انه حكم بمطابقة ما في ذهنه للخارج فاخطأ في الاطلاق فاللفظ الموضوع للخارج لم يختلف في نفس الامر وجواز اطلاق اللفظ على الشيء مشروط باعتقاد انه كذلك في الخارج والكذب في المركب انما يمتنع لو كانت دلالته قطعية البحث الخامس في كيفية معرفة الوضع اعلم ان الامور الشرعية ترجع الى الكتاب والسنة وهما عربيان فيجب البحث عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغة حيث انهما واردان بلغة العرب لما سيعرف من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا طريق للعقل المحض الى معرفة هذه الاشياء لتعلقها بالنقل فاذن طريقة المعرفة اما النقل او المركب من العقل والنقل اما النقل فمنه متواتر وهو ما يعلم وضعه بنقل مفيد للعلم كالسماء والارض ورفع الفاعل ونصب المفعول واما احاد وهو كثير واما المركب فهو كما اذا استفدنا بالنقل جواز الاستثناء من الجمع وان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيعلم بالعقل بواسطة النقلين ان الجمع للاستغراق وقد اعترض على هذا بان التواتر في الالفاظ الظاهرة المتداولة المشهورة بين الناس قد اختلف الناس فيها اختلافا يمنع معه القطع فكيف الالفاظ الخفية وبيانه انهم اختلفوا في لفظة الله فزعم قوم انها سريانية غير عربية وآخرون جعلوها عربية واختلفوا ايضا فزعم قوم انها موضوعة وآخرون انها مشتقة واختلف الفريقان اختلافا عظيما وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم الاشتقاق ان الصلوة ماخوذة من الصلوين وهما عظما الورك ولا شك في انه غريب وكذا اختلفوا في صيغة الامر والنهي وصيغ العموم مع شدة حاجتهم الى التعبير عن ذلك كله ومعظم شهرتها واذا كان الظاهر حاله ذلك فكيف الخفي وكيف يدعى التواتر في مثل ذلك ولا يمكن دعوى التواتر في علم معانيها في الحكمة كاطلاق لفظ الله تعم على الاله تعم وان خفي الموضوع له هل هو الذات او المعبودية او القادرية وكذا غيرها لان ذلك يوجب الشك في المسمى لانا اذا علمنا اطلاق لفظة الله تعم على الاله من غير ان يعلم هل المسمى الذات او كونه معبودا او قادرا على الاختراع او ملجأ الخلق او كونه بحيث يتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المستعمل فيها هذا اللفظ لم يعلم المسمى قطعا وايضا من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وتميز معلوم الثبوت في جميع الادوار في النحو واللغة والتصريف ولو علمنا حصول الشرط في زماننا لا يحصل لنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا الى ان ينتهي النقل عن الرسول صلعم ولا عن الواضع ومنها الاشهر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول كل من سمع لغة معينة من غيره لم يسمع منه انه سمعها من اهل التواتر بل غاية نقلهم الاسناد الى اسناد او كتاب مصحح وليس وضع اللفظ لمعنى من الامور العظيمة التي يشتهر نقلها ويتوفر الدواعي عليه ولانا نسمع من كثير من العرب في زماننا الفاظا فاسدة ولعلها كذلك مع انا لا نعرف المغير ولانه ان سلمنا لكن قد اشتهر بان اللغة انما اخذت عن جمع محصور كالخليل وابي عمرو ابن العلاء والاصمعي وابي عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم ولا يكفي القطع بصدق بعضها فانه غير معلوم العين فاللفظ الا يجوز ان يكون خطأ واما الاحاد فلا يفيد الا الظن ومعرفة القرآن والسنة يتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف واذا كانت مظنونة كان مدلول القرآن والسنة ظنيا وهو باطل بالاجماع ولان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح في الناقل وهو منتف هنا فان اجل ما صنف في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مصنفه ظاهر واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص بابا في قدح الاكابر بعضهم في بعض وبابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وفيه القدح في الكوفيين وبالغ في العزيز بعلم الادب ابن احمد الباهلي ويحكي عن رؤبة وابيه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها وكذا ان المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاف وزيادة الفاظ في اللغة التي لم تكن ومن العجب اقامة الاصوليين الدلالة على ان خبر الواحد في الشرع حجة ولم يقيموا في اللغة التي هي الاصل وكانت اولى وجب ان يبحثوا عن رواتها وجرحهم وتعديلهم كما في رواة الشرع وايضا فان الرواية تقبل مع عدم التطرق اليها بالزيادة والنقصان وقد حصلا هنا اما الزيادة فكما نقل عن رؤبة وابيه والاصمعي والمازني واما النقصان فقد روى ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر رجعت العرب الى اوطانها لجمع الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه فلم نظفر الا بالقليل وروى ابن جني عن يونس ابن حبيب وابي عمرو ابن العلاء انه ما انتهى مما قالت العرب الا اقله وورد كثير في معناه وهو

يؤذن بتطرق التغيير واعتراضنا لاحتمال اللغة فقد عجز الصحابة عن ضبط ما شاهدوه من اليوم حتى ... هو وفصول الاذان والاقامة والجهر بالقراءة وغيرها
البين فان كانت الظاهرة كذلك فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب مع قلة وقعها وعدم اشتغالهم بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين واما
الاستدلال بالمقدمات النقلية فانا لو امتنعت المناقضة على الواضع وانما يمتنع لو كان الواضع هو الله تعالى وذلك غير معلوم فلا يحصل الجزم بالا
لا يقال فقد اجمعوا على الاستدلال بهذا الطريق في مباحث النحو والتصريف والاجماع حجة لانا نقول اثبات الاجماع سمعي وكل سمعي فرع على النحو واللغة
والتصريف فلو اثبتنا الاصل بالاجماع دار والجواب عن هذه الاشكالات ان من النحو واللغة والتصريف ما هو متواتر قطعا لا يقبل التشكيك وانا في الان منه
للماضي كلفظ السماء والارض فانا نعلم قطعا استعمالهما في معنيهما الان وفي زمن الرسول صلعم والقدح في مثل ذلك غير مقبول لجريانه مجرى شبه
السوفسطائية ومنها ما يعلم بالاحاد واكثر الفاظ القرآن من الاول لكن نحوه وتصريفه فقامت الحجة به واما الثاني فقليل جدا لا يتمسك به في ظنيات
المسائل لا في علمياتها ووجوب العمل بالظن يثبت بالاجماع والاجماع يثبت بالقسم الاول العلمي لا بالثاني الظني **الفصل الثاني** في تقاسيم دلالة الالفاظ وفيه
مباحث **الاول** اللفظ اما ان يدل على المعنى بتوسط وضعه له فيكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار والسقف او بتوسط دخوله فيما له
الوضع فيكون الدلالة تضمنا كدلالة البيت على احد جزئيه او بتوسط لزومه لما له الوضع وتسمى دلالة الالتزام كدلالة البيت على وقاية الحر والبرد ودلالة السقف
على الجدار والمراد من الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع تعينا بالتوسط في الدلالات الثلث ليخرج اللفظ المشترك
بين الكل والجزء او بينه وبين لازمه والمطابقة وضعية صرفة والباقيتان مشاركة والعقل فان اللفظ اذا وضع للمركب او الملزوم كان فهم المركب والملزوم
مستلزما لفهم الجزء واللازم ويشترط في الالتزام اللزوم الذهني والا لم يحصل الدلالة الالتزامية لعدم الوضع فيه وعدم دخوله في الموضوع له اللفظ
فلو لم يلزم من العلم بالماهية العلم به انتفت الدلالة مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي فان الجوهر والعرض متنافيان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في
الاخر وليس بجيد فانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط مع ان الحق وجود الدلالة مع معاندة الخارجية كدلالة العدم على الملكة في اللزوم الذهني
شرط لا سبب **البحث الثاني** في المفرد والمركب اعلم ان الالفاظ بحذو المعاني وكان من المعاني ما هو بسيط مفرد وما هو مركب فكذا من الالفاظ مفرد
ومنها مركب وذلك لان الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على شيء البتة حين هو جزؤه فيسمى مفردا كزيد واما ان يقصد كغلام زيد فيسمى مركبا
ومؤلفا وقولا وقيل المفرد اللفظ بكلمة واحدة والمركب ما اشتمل على كلمتين فصاعدا فبعلبك مركب بهذا المعنى دون الاول ونحو يضرب بالعكس والاول اولى
التركيب في نحو ضارب ويخرج ما لا ينحصر وليس بجيد اذ الدال على المجموع وما يدل جزء من اجزائه دون الباقي غير واقع لانه ضم مهمل الى مستعمل فهو غير مفيد ونحو
عبد الله اذا جعل علما على شخص مفرد حال العلمية لان كل واحد من جزئيه ح لا يقصد به الدلالة على شيء اصلا ولا ينافي ذلك القصد بارادة اخرى فباعتبار
اخرى وهو اعتبار الوصفية فانه ح يكون مركبا **البحث الثالث** في الذاتي والعرضي اعلم ان اللفظ المفرد اما ان يمنع نفس تصوره من الشركة فيه فهو الجزئي الحقيقي و
يطلق الجزئي على كل اخص تحت اعم وهو اعم لعموم الجنس لانفكاكهما تصورا والا يمنع فهو الكلي واقسامه بالنسبة الى الوجود الخارجي وتعدد افراده ستة
وبالنسبة الى جزئياته قسمان ذاتي وعرضي والذاتي اما نفس الماهية او جزءها فالاقسام ثلثة الاول ان يكون الكلي نفس الماهية وهو النوع الحقيقي ويرسم
بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ولا يشترط الكثرة الخارجية ويطلق النوع على اخص الكليين المقولين في جواب ما هو
وهو الاضافي وبينهما عموم من وجه الثاني ان يكون جزء الماهية فان كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة فهو الجنس ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قولا اوليا بحال الشركة فمنه قريب ومنه بعيد وان لم يكن مقولا في جواب ما هو بل هو في جواب اي ما هو فهو الفصل ويرسم بانه
كلي يقال على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره الثالث ان يكون خارجا عن الماهية ويسمى العرضي وهو اما ان يختص بحقيقة واحدة ويسمى الخاصة ويرسم
بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا واما ان لا يختص ويسمى العرض وهو اما ان يختص بحقيقة واحدة ويسمى الخاصة ويرسم بانها
كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا واما ان لا يختص ويسمى العرض العام ويرسم بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا عرضيا
فالكليات هذه الخمسة لا غير وللذاتي خواص ثلث الاولى انه يمتنع تصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا اي يتقدم عليه في الوجودين والعدمين
الثانية انه يمتنع سلبه عما هو ذاتي له الثالثة عدم احتياجه الى علة مغايرة لعلة الماهية فان جاعل السواد هو الذي جعله لونا والاولى حقيقية والباقيتان
اضافيتان وقد يتصاعد الاجناس مترتبة فلا بد الى الانتهاء الى ما لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس ويتنازل الانواع الى ما لا نوع تحته وهو السافل و
بينهما مراتب متوسطة والعرضي قد يكون لازما وقد يكون مفارقا واللازم اما للماهية او للوجود والمفارق اما سريع الزوال او بطيئه وعلى كلا التقديرين
فاما سهل الزوال او عسره واللازم اما بتوسط او بغير وسط وهذه جملة مختصرة في الكليات والاستقصاء ذكرناه في كتبنا المنطقية **البحث الرابع** في
بسايط الكلام اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة فهو الحرف وان استقل فان لم يدل على الزمان المعين بصيغته فهو الاسم وان دل فهو الفعل و

الفعل والكلمات

الفعل والكلمات بخلاف قسيميه والاسم قد يدل على معنى هو الزمان كاليوم والامس وقد يدل على معنى جزؤه الزمان كالمتقدم والمتأخر والصبوح
والغبوق والزمان هنا غير معين وانما يتعين بالتعريف كتقدم ويتقدم واصبح ويصبح وقد لا يدل على الزمان البتة كالجسم وايضا الاسم اما ان يكون
مفهومه مانعا من الشركة فاما ان يفتقر الى ما يرجع اليه فهو المضمر او لا فهو الاعلام او لا يمنع فقد يكون اسما للماهية كالسواد ويسميه
النحويون اسم الجنس او لموصوفيتها مع ما صفة وهو المشتق كالضارب وهو غير ما يجهل عند السامع من حيث الذات معلوم من حيث هو الموصوف
ويختص بصحة الاخبار عن مسماه بمجرد ذكره بخلاف قسيميه لا يقال هذا اخبار عنهما خاصة لانا نقول لا خبر عنهما لا بمجرد ذكرهما بل معبرين عنهما باسمين لا يقال
يصح ان يقال ضرب فعل ماض وفي حرف جر لانا نقول الاخبار هنا عن اللفظ لا عن المسمى لا يقال يصح ان يقال ضرب لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره لانا نقول الاخبار
هنا عن اللفظ ايضا لامتناع ان يكون علما بمسمى ضرب مسمى وينقسم الى صحيح وهو ما لم يكن في اخره الف ولا ياء قبلها كسرة والى معتل اما مقصور وهو ما كان
في اخره الف او ياء قبلها كسرة وان كان في اخره همزة قبلها مدة فهو الممدود وينقسم الى معرب اما منصرف وهو ما يصلح ان يدخله جر وتنوين او
غير منصرف وهو ما لا يصلح ذلك فيه من المعربات واما مبني وهو ما شابه مبني الاصل وايضا فهو اما ظاهر واقل ما يكون من ثلثة احرف حذرا من الاجحاف مع
فرقها بالنسبة الى قسيميه اللذين يكون وجود الثلثة فيهما وقد يحذف الثالث لعارض كيد ودم واب فلان الاول لا يمكن ان يكون ساكنا والموقوف
عليه لا يكون متحركا ولا بد من متوسط للتنافي بين المتحرك والساكن فوجب الثلثة لا يقال المتوسط ان كان متحركا حصل التنافي بينه وبين الاخير وان
ساكنا تنافي هو والاول لانا نقول انه متحرك ولا منافاة بينه وبين الاخير من حيث ان اللسان في حركة المطلق بتوارد الحركتين فيطلب الراحة
بالساكن واما مضمر اما متصل كالتاء من فعلت والكاف من ضربك والياء من غلامي واما منفصل كهو وانت وتثنيتهما وجمعهما واما مبهم كاسماء
الاشارة نحو ذا وتا وتثنيتهما وجمعهما وقد يدخل عليه ها التنبيه في اوله وكاف الخطاب في اخره والمنسوب ما دخل عليه ياء النسبة كهاشمي وعلوي
والفعل ينقسم بانقسام الزمان الى ماض كضرب ومضارع كيضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويختص لاحدهما بالقرائن كالان للحاضر
والسين وسوف للمستقبل ويختص المضارع بحروف المضارعة في اوله وهي الهمزة والنون والتاء والياء واما فعل الامر فانه يعرى عن حروف
المضارعة والماضي اذا اسند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير وافعال المضارعة عدا الغائب عند بعضهم مركبة وعند اخرين
مفردة واما الحروف فانما اتى بها رابطة بين الاسم والفعل واقسامه ثلثة الاول ما يكون حرفا خاصة كمن والى وفي وحتى والتاء واللام وباء القسم وواوه
وتاؤه والثاني ما يكون حرفا تارة واسما اخرى كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ الثالث ما يكون حرفا تارة وفعلا اخرى كحاشا وعدا وخلا ...
العبث في ذلك كله انتم الله نعم **البحث الخامس** في نسبة اللفظ الى المعنى اللفظ المفرد والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد اللفظ ويتكثر المعنى او بالعكس
فالاقسام اربعة الاول ان يتحدا معا فان كان المعنى مانعا من الشركة لنفس تصوره فهو العلم او المضمر او المبهم على ما سبق وان لم يمنع فهو الكلي فان تساوت
افراده فيه فهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه وان تفاوتت بان كان بعضها اشد فيه من الاخر كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج او كان
بعضها اولى من الاخر كالوجود للجوهر والعرض او كان بعضها اقدم من البعض الاخر فيه كالوجود للعلة والمعلول يسمى مشككا من حيث مشابهته
للمتواطي باعتبار اتحاد المعنى وللمشترك باعتبار اختلاف افراده فيه فالناظر فيه يشكل هل هو مشترك او متواطي ولنا فيه نظر ذكرناه في كتبنا العقلية
الثاني ان يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس سواء تباينت المسميات بذواتها كهذا المثال او كان بعضها صفة للبعض كالسيف والصارم
او صفة للصفة كالناطق والفصيح الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ويسمى المترادفة كالانسان والبشر سواء كانت من لغة واحدة او من لغات
الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى ... فهذا اللفظ لا يخ اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى
الثاني او وضع لهما معا والاول ان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان كانت دلالته بعد النقل على المنقول اليه اقوى سمي بالنسبة
اليه منقولا لغويا ان كان الناقل اهل اللغة وشرعيا ان كان هو الشرع كالصلوة والزكوة وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابة او الخاص
كاصطلاح النحاة والنظار وغيرهم وان لم يكن اقوى بالنسبة الى الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا فان كان جهة النقل المشابهة سمي مستعارا
وان كان اللفظ موضوعا لهما معا دفعة فان كان افادته لهما على السوا فهو المشترك بالنسبة اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون
اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا من هذه الحيثية وكون المراد هذا او ذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الحيثية
وقيل بالعكس وان كانت دلالته على احدهما اقوى سميت اللفظة بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مأولا وفيه نظر فانه يعطي كون المشترك
جزئيا للمأول وضع اللفظ لمعنيين دفعة وكون الظاهر والمأول جزئيا ... وليس بجيد اما اولا فلان الشرط في المشترك اتحاد الوضع بل
لو وضع اولا لمعنى واستعمل فيه ثم وضع ثانيا لمعنى اخر واستعمل فيه وتساوى الاستعمال فيهما سمي مشتركا واما ثانيا فلان الظاهر والمأول قد يوجد في

الوضع الواحد كان الحقيقة والمجاز لاجرواه يقال ان وضع لمعنى وضعا اوليا سواء كان الزمان واحدا او متعددا وسواء كان الواضع واحدا او اكثر
فهو المشترك والا فانما تقدم من الاقسام ثم نقول اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد له واريد منه فهو النص وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا فالراجح هو
الظاهر والمرجوح هو المأول واعلم ان الاقسام الثلاثة الاول اشتركت في الوحدة وعدم الاشتراك فهي بخصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعة اذ لو فرض
هذا فنقول النص والظاهر قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالمشترك بينهما وهو مطلق
الرجحان يسمى المحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والمجمل ليس براجح ولا مرجوح والمأول مرجوح فلا يكون راجحا قطعا فقد اشترك المجمل والمأول في عدم الرجحان
الا ان المجمل وان كان غير راجح فهو غير مرجوح والمأول مرجوح ويقال للمشترك بينهما المتشابه فهو جنس لنوعي المجمل والمأول **البحث السادس** في اللفظ المركب قد
عرفت ان الغاية في الوضع للالفاظ افادة المعنى واي المعنى ... وانما يكون ذلك في المركبات فاقول المفهوم اما ان يفيد طلب شيء افادة اولية اي وضعية
اولا الاول اما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء ويسمى الاستفهام او طلب التحصيل فان كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السؤال
وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس وان كان الطلب لتحصيل الوجود او العدم وان لم يفد طلب شيء افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب
لذاته وهو الخبر والقضية والقول الجازم او لا يحتملهما ويسمى التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب والحصر بالاستقراء ومنه نظر فان
التمني والترجي يشتملان على الطلب وقد جعلا في التقسيم قسيمين وكذا الطلب مثل القيام فانه خبر ويدل على طلب الفعل دلالة اولية واما دلالة الالتزام فان علم
ان المعنى المستفاد منها اما ان يستفاد من معاني المفردات او من تركيبها فالاول ان كان المدلول عليه بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة سميت دلالة الاقتضاء
وذلك الاشتراط قد يكون عقليا مثل رفع عن امتي الخطأ فان العقل دل على عدم الصحة لا باحة الحكم الشرعي وقد يكون شرعيا كتحرير العتق فانه يستلزم تحصيل
الملك اذ لا يمكن الوفاء به شرعا الا معه وان كان المدلول بالالتزام مانعا للتركيبها فاما ان يكون مكملا وكدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب اولا
يكون وح فقد يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فانه يدل
بالالتزام على ان اقل الحمل ستة اشهر وقد يكون عدميا مثل ان تخصيص الشيء بذكره هل يدل على نفيه عما عداه وفيه نظر فان دلالة رفع عن امتي الخطأ على
الاثم ليس مستفادا من المفرد بل من التركيب **البحث السابع** في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان اللفظ ان لم يكن له معنى كان مهملا وان كان فاما ان يكون ذلك
المعنى لفظا او لا يكون والثاني تقدم والاول اما ان يكون المدلول مفردا او مركبا وكل منهما اما ان يدل على معنى او لا فالاقسام اربعة الاول لفظ دال على لفظ مفرد
دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها واسمائها فان لفظ الكلمة يتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد يتناول لفظة الرجل وهو لفظ مفرد دال على
معنى مفرد وكذا الامر والنهي والعام والخاص وامثالها الثاني لفظ دال على لفظ مركب وضع لمعنى مركب كلفظة الخبر فانه يتناول قولنا زيد قائم وهو لفظ
مركب وضع لمعنى مركب الثالث لفظ دال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى كالحروف المعجم فانه يتناول كل واحد من حروف التهجي وتلك الحروف لا تفيد شيئا
لا يقال الالف اسم لتلك المدة فله معنى لانا نقول لا نريد من عدم دلالته سوى افادته لتلك المدة الرابع لفظ دال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى وليس بموجود
اذ التركيب انما يحصل لغاية الافادة فاذا انتفت الافادة انتفى التركيب **الفصل الثالث** في الاسماء المشتقة وفيه مباحث **الاول** في الاشتقاق قال الميداني
الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وفيه نظر لانتقاضه بالماضي اذ ارد الى المستقبل والمصغر بالنسبة للاصل وبالعكس
نظائره ولان الاشتقاق ليس الوجدان وقيل اقتطاع فرع من اصل يتعدى بتصاريفه حروف ذلك الاصل وينبغي التقييد بالاصول وقيل ما وافق اصليه بحروفه
الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقيل ما ميزه لمعاني من شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما وكيف كان عرف فلا بد له من اركان
اربعة اسم موضوع لمعنى ولفظ اخر له نسبة الى ذلك المعنى ومشاركة بين الاسمين في الحروف الاصلية وتغيير يلحق ذلك الاسم في حروف فقط او حركة
فقط او فيهما معا اما بالزيادة او بالنقصان او بهما معا قال فخر الدين الرازي فالاقسام تسعة والحق انها خمسة عشر والظاهر ان فخر الدين الرازي راى التغيير
بزيادة ونقصان وبهما في ثلاثة حرف وحركة وفيهما معا ومضروب الثلاثة في نفسها تسعة وليس كذلك فان الجنسين البسيطين لعني الزيادة والنقصان تحتهما ستة
مهاسة اقسام زيادة الحروف وزيادة الحركة ونقصان الحروف ونقصان الحركة وزيادتهما معا ونقصانهما معا والجنس المركب يخرج منه تسعة لحساب ان الزيادة
مع النقصان اما ان يقعا في الحركة فقط او في الحروف فقط او فيهما معا فالذي في الحركة نقصانها مع زيادتها نقصانها مع زيادة الحروف نقصانها مع
مع زيادة الحركة والحروف فهذه ثلاثة ذكرها الثلث والمثل الباقيين والذي في الحروف نقصانه مع زيادته نقصانه مع زيادة الحركة نقصانه مع زيادتهما
فهذه ثلاثة ذكرها الثالث فقط والذي فيهما معا نقصانهما معا مع زيادتهما معا نقصانهما معا مع زيادة الحركة نقصانهما مع زيادة الحروف فهذه ثلاثة
ذكرها الاول فقط فقد ظهر ان الاقسام خمسة عشر الاول زيادة الحركة فقط طلب من الطلب زدت حركة الباء فانها في الفعل معربة لكونها حركة بنا
نزلا الاعم يلتبس الكل تعليلها من لو لوصلة مضادة كالجزء من الفعل اخلا في حركة المصدر فانها حركة اعراب وهي ساقطة للاعتبار بعد معتد بها ولا نقد

تغير الطرق وما على المعرب والاشتقاق انما هو من صيغة المصدر التي يتبعها حركة الاعراب طارية بعد البناء غير ثابتة ولا لازمة فكان الاصل عدمها وفيه نظر
فانا نقول ما تعني بحركة الاعراب ان عنيت بها الشخصية كالرفع او النصب سلمنا انه غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب غير لازمة ونظر الاشتقاق
ليس في حركة معينة بل في مطلق الحركة وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم لزومها فان قلت الاعراب طار على الاسم بعد تمام اصله السكون وقول
النحويين اصل الاسم الاعراب لا البناء لان نظر النحوي انما هو في الاسم من حيث عروض التركيب ولا شك في اصالة الاعراب من هذه الحيثية ونظر الاشتقاق
في الاسم من حيث الوضع الافرادي وكذا الفعل نظرا الى الوضع اصله الوقف فانهم نصوا على ان اصل الفعل البناء واصل البناء الوقف فكيف تغير حركته العارضة
البنائية اصلا او يقال في المثال ضرب من الضرب الثاني زيادة الحروف فقط كاذب من الكذب زدت الالف فقط الثالث زيادتهما معا كطالب من الطلب
زدت الالف وحركة الباء الرابع نقصان الحركة فقط كحذر من حذر نقصت حركة الراء للبناء الخامس نقصان الحروف فقط كخف من الخوف نقصت الواو
فقط السادس نقصانهما معا كعدة من الوعد نقصت الفاء التي هي عوض الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة الحروف كرم من الكرم وشرف من
الشرف نقصت فتحة ونزيد ضمة وكسرة وفيه نظر فان الاعتبار هنا بالحركة النوعية لا الشخصية والا ادخل في الاقسام الثامن نقصان الحركة مع زيادة
الحروف كعليم من علم نقصت فتحة الميم البنائية وزدت الياء وكذا عاد من العدو نقصت حركة الدال وزدت الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما معا
اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحروف مع زيادة الحركة كديان من الديانة نقصت التاء وزدت
ياء ساكنة وفيه نظر لان الحركة لازمة لنون الديانة معدومة في ديان فهو من باب زيادة الحروف مع نقصانها والمثال الجيد وكف من الوكيف الحادي
عشر نقصان الحروف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت فتحة التاء البنائية الثاني عشر نقصان الحروف مع زيادتهما معا كخاف من الخوف نقصت
الواو وزدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادة الحروف كرامي من الرمي زدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع
عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو وحركة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحروف كالم من الكلال
نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمت في الثانية وزدت الفاء وكذا الكاف **البحث الثاني** في قواعد الاشتقاق اعلم ان النحويين اختلفوا
فذهب البصريون الى ان الفعل مشتق من المصدر وخالف فيه الكوفيون وادعوا العكس والحق الاول لنا ان المصدر جزء من الفعل فيكون متقدما فلا
يجوز اشتقاقه منه اما المقدمة الاولى فلان مدلول الفعل الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث خاصة والحدث جزء من المجموع المركب منه ومن الزمان
لا يقال لا يلزم من كون المعنى جزءا اسبق لفظه لانا نقول قد اشترك المعنيان في الحاجة الى التعبير عنهما ووجود القرينة والاولوية بجهات الوضع وحصول الجزء
سابق واما الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على الكل واما الثالثة فلان المصدر لو اشتق من الفعل لتأخر عنه لكنه متقدم عليه فيدور واما اسم
الفاعلين والمفعولين فقد ذكر ابو علي في التكملة انها مشتقة من الافعال وكذا عبد القاهر واستدل ابو علي بكونها جارية على سنن الافعال عطرتها والافعال
اصولها القريبة والمصادر التي هي افعال حقيقة اصولها البعيدة واذا ثبت هذا كان لنا ان نشتقها من الافعال لاصالتها القريبة ومن المصادر لاصالتها
البعيدة واعلم انه لا منافاة بين قولنا ان حروف المشتق منه الاصول موجودة في المشتق وبين نقصان الحروف فان المشاركة من الحروف الاصلية تجب
الاصل ثم يطرأ النقصان لعارض يوجبه فان خف من الخوف سقطت الواو فيه بعد انقلابها الفا العارض من التقاء الساكنين فالمشاركة في الحقيقة حاصلة لحصولها في الاصل
قبل طريان الحروف واعلم انه ليس مرادنا من زيادة الحركة او نقصانها زيادة حركة واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص بل زيادة الحركة بالنوع او نقصانها
بالنوع معاند ناقص كذا واحدة بالشخص او حركتين او اكثر او ايضا حكم الحروف والمركب من الحركة والحروف في الزيادة والنقصان **البحث الثالث** في ان صدق
المشتق هل ينفك عن صدق المشتق منه ذهب الجبائيان الى ان العالم والقادر والحي اسماء مشتقة من العلم والقدرة والحياة ان هذه الاسماء صادقة في حقه من غير
حصول علم ولا قدرة ولا حياة لان المسمى بهذه انما هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهي غير ثابتة لله تعالى قادر عالم حي من دون قدرة وعلم
وعلم وحياة اما ابو الحسين البصري فان المسمى بالقدرة عنده نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية وهذه الاحكام ثابتة لله تعالى فيكون له علم وقدرة
اما الاشاعرة فانهم اثبتوا لله تعالى المعاني وهي القدرة والعلم والحياة وغيرها واشتقوا اسماءه من هذه الاوصاف وهذه المسألة مبنية على علم الكلام وقد اوضحنا
ها هناك والمعتزلة ان يقولوا لما اوجبت هذه الاوصاف احوالا للذات كما اوجبت في حقنا اطلقنا ما عليه ثم **البحث الرابع** في ان بقاء المعنى هل هو شرط
في الصدق ام لا اختلف الناس هنا فقال قوم ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق حقيقة واختاره فخر الدين الرازي وقال اخرون انه لا يشترط
واليه ذهب الشيخ ابو علي سينا وابو هاشم الجبائي وقال قوم انه يشترط ان امكن والا فلا والاقرب عدم الاشتراط لنا ان المعنى من الاول ان الضارب من حصل له
الضرب مطلقا فهو اعم من قولنا حصل له الضرب الان او في الماضي لانه قابل للقسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه الثاني اتفاق اهل العربية
على ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي ولولا صحة الاطلاق على الماضي لما كان كذلك الثالث لو كان صدق المشتق شرطا لحصول المشتق منه لما صح اطلاق اسم

المتكلم والمخبر واليوم والامس وما جرى مجراها حقيقة في شيء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية فاذا
تامة لا لكل واحدة منها ومجموع تلك الحروف لا وجود له وانما الموجود منه دائما حرف واحد فلو كان وجود المشتق منه شرطا للماصدق اطلاق
المشتق هنا لا يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف او تخصيص الدعوى بجعله شرطا ان كان الحصول ممكنا والا فلا او يجعل الشرط حصول
المشتق منه اما بمجموعه او باجزائه او نقول هذه الالفاظ ليست حقايق في شيء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة ينفي ذلك ثم ينتقض بالخبر فانه
لا شك في ان كل واحد من حروف الخبر ليس خبرا وكذلك كل جزء من اليوم والشهر والسنة ليس يوما ولا شهرا ولا سنة والفرق بين ممكن
الثبوت وغيره منفي بالاجماع ونفي الحقيقة باطل لان الاستعمال ان كان مجازا استدعى الحقيقة والا فلا ملك وقد علم منه ورده انها ليست
ثم غيرهما بانها مكون حقيقة فيها الرابع الايمان يصدق حقيقة على من لا يباشر المفسوخ ولا العمل ولا المجموع مع انه حقيقة في احدها بالا
الخامس الفرق واقع بالضرورة بين قولنا ضارب في الحال وبين قولنا ضارب غدا فيجد معناهما السادس يصدق في الحال بعد انقضاء الضرب
منه انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا انه ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب عن الاول
بان التقسيم كاين في الماضي والحال يكن ان يحمل المقسوم الى الحاضر والمستقبل فانه يمكن ان يبقى ثبوت الضرب ام من ثبوته في الحال والمستقبل
فان اقتضى انقسامه كونه حقيقة في الماضي اقتضى ذلك في المستقبل وهو خلاف الاجماع وعن الثاني انهم ايضا قالوا اذا كان بمعنى المستقبل عمل فيكون
المشتق حقيقة فيما سيوجد وهو باطل بالاجماع وعلى الثالث ان المعتبر حصوله بتمامه ان امكن او حصول اخر جزء من اجزائه وعلى الرابع المنع
من كون اطلاق المؤمن على النائم حقيقة كما لا يجوز ان يقال في اكابر الصحابة انهم كفرة لكفر تقدم ولا لليقظان نائم لنوم سبق والجواب عن الاولى
حصول الفرق فان الضارب من تجدد له الضرب وفي المستقبل لم يتجدد له الضرب بخلاف الاول حقيقة بخلاف الثاني ولان فيه تقليل المجاز كما ان
وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ما بينا من عدم القائل بالفرق ولانه اذا صح في صورة صح في جميع الصور الا اذا كان المتكلم قبل ان يحكم عارفا
بان المشتق منه هل يصح بقاؤه او لا فان كان يصح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف
وعن الرابع ان الشرع منع من اطلاق الكفر عليهم تعظيما لشانهم والاصل في ذلك ان لفظة الكفر موضوعة في عرف الشرع لمعنى غير ما وضع في اللغة
وللواضع ان يخصص في وضعه ما لولا التخصيص لكان عاما كما في الوضع اللغوي حيث اطلقت الدابة والنجم على معان خاصة لولا تخصيصه لكان
ام وهنا منع الشارع من اطلاق لفظ الكفر الذي وضعه باعتبار معنى على من زال عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق عليه انه ضارب لكذب عليه
انه ليس بضارب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما نقيضان عرفا لانه من اراد تكذيب من قال زيد ضارب قال زيد ليس بضارب ولا انه
نقيضه والا لما استعمل في ذلك واذا ثبت تناقضهما وصدق احدهما وجب كذب الاخر وبيان كذب التالي انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال
فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب من وجوه الاول انه مغالطة وذلك لان قولنا ضارب
في الحال مركب ونفي المركب لا يستلزم نفي اجزائه فانه لا يلزم من صدق قولنا الزوج ليس بفرد صدق قولنا الزوج ليس بعدد والثاني يجوز
ان يكون حكم النفي وحده بخلاف حكمه مع غيره فلا يلزم من صدق ليس بضارب الان صدق قولنا ليس بضارب الثالث يمنع التناقض بينهما فان الماهو
من ان المطلقتين لا بد من اعتبار الدوام في احدهما والحاصل منها الرابع سلب الضاربية في الحال انما يلزم منه سلبها عنه مطلقا لو لم
ان من الضاربية في الحال وهو ممنوع وح لا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم لا يقال قولنا هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا
سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب لانا نقول هذا بعينه لعادة الدعوى بل الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال فالضارب
من الضاربين في الحال الخامس انما يتعارض في التناقض عند موافق المتخالفين على ارادة زمان معين اما حاضر وغيره اما مطلقا فلا السادس فهذا ضارب
بانه يصدق في الحال انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه واذا صدق انه ضارب
كذب عليه انه ليس بضارب لما ذكرتموه من التناقض بينهما وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من صدق ضارب عليه حقيقة ولهذا افتقر الى التقييد بقولنا في
الامس ولصحة سلبه في الحال **البحث الخامس** في انه هل يجب للاختصاص القيام بالمحل اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم ام لا
فاوجبه الاشاعرة خلافا للمعتزلة ومبنى الخلاف قول المعتزلة ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات مع حادثة في الجسم كالطعام اذا خلقه الله تعالى فقالت الا
لو كان كذلك لوجب ان يشتق لتلك الاجسام اسم المتكلم لقيام المعنى الذي يجب منه الاشتقاق بها والحق خلافه لنا ان انواع الروايح والالام قائمة بمحالها
مع انه لم يشتق له منها اسم وفيه نظر لاستدعاء الاشتقاق وجود لفظ المعنى ولان القتل والضرب امور قائمة بالمقتول والمضروب وقد اشتق منها
اسم القاتل والضارب لغيرهم وما به وهن الدليل كما دل على مطلوب المعتزلة كذا دل على مطلوب لهم اخر وهو صحة ان يشتق لغير المحل اسم من تلك المعاني القائم

بالمحل فانهم سموا

بالمحل فانهم سموا الله تعالى متكلما بكلام قائم بالاجسام والخلاف فيه مع الاشاعرة ايضا فانهم منعوا في المقامين اما بعض الاشاعرة بان الجرح ليس
هو الاثر القائم بالمجروح بل تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير حاصل بالفاعل وقائم به وكذا القتل والضرب والجواب لا معنى لتاثير القدرة
في المقدور الا نفس وجود الاثر اذ لو كان زائدا لزم التسلسل وايضا فاما ان يكون قديما فيستلزم قدم الاثر لان قدم النسبة يستلزم قدم
ما يتوقف عليه واما ان يكون حادثا فيفتقر الى تاثير اخر ويتسلسل وايضا الخالق اطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق والمخلوق هو
نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى لانه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا تسلسل لا يقال الخلق عبارة عن
التعلق الحاصل بين الخالق والقدرة حالة الايجاد فلما انتسب هذا التعلق الى البارئ تعالى صح الاشتقاق فانا اطلقنا الخلق على هذا المعنى المجازي الذي
هو من باب اطلاق اسم المدلول على الدال اعني الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق مجازا بين الادلة لانا نقول التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين المخلوق
والقدرة والنسبة متاخرة فهو حادث فهو غير قائم بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به وهو عرض فهو اذا قائم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه
حادث فيفتقر الى تعلق اخر وايضا المفهوم من الضارب ليس الا شيء ذو ضرب او له ضرب ولفظة ذو وله لا يقتضيان الحلول وايضا لفظة اللابن
والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق **البحث السادس** في مفهوم المشتق مفهوم الاسود شيء ما له
سواد ولا يدل على خصوصية ذات الشيء بل انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام كما انا نعرف ان الناطق انسان بدليل
خارج لا من حيث وضع الناطق فانه وضع الشيء ذي نطق ولانا اذا قلنا الناطق انسان او الاسود جسم كان كلاما صحيحا مقبولا عند العقلاء ولو دل
الناطق على خصوصية الانسان والاسود على خصوصية الجسم صار كانك قلت الانسان ذو النطق انسان او الجسم ذو السواد جسم وهو هذر وسبب
الغلط التذي في الوجود في بعض المشتقات **الفصل الرابع** في الالفاظ المترادفة والمؤكدة وفيه مباحث الاول الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة
الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد فخرج بالمفردة الحد مع المحدود وبقولنا باعتبار واحد اللفظان الدالان على شيء واحد باعتبار صفتيه كالصارم
والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بينه وبين المؤكد ظاهر فان المترادف يفيد ما افاده الاخر من غير تفاوت
والمؤكد لا يفيد غير المؤكد بل تقويته والفرق بينه وبين التابع ان التابع لا يفيد وحده والمترادف بالعكس فيهما وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الحد
والمحدود مترادفان وكذا التابع والمتبوع وهو خطا فان الحد يدل على المفردات والمحدود يدل على اسم الشيء جملة والتابع لا يفيد بخلاف المترادف
كما تقدم **البحث الثاني** في اثباته ذهب اكثر الناس الى اثباته وذهب شاذ من الناس الى منعه والحق الاول لنا انه ممكن وقد وقع في
اللغة اما امكانه فلانه لا يمتنع في العقل ان يضع واحد او اثنان لفظين لمعنى واحد اما مع تغاير الواضع فلفائدة الوضع واما مع الاتحاد
فلاتساع العبارة وكثرة العلم بها والثاني تحصيل الروي والسجع وتيسير النظم وتسهيل القافية والزنة والتجنيس والمطابقة وغير ذلك
واما الوقوع فظاهر فان معنى جلس وقعد واحد ومعنى اسد وليث وسبع واحد وغير ذلك والترجيحات التي يذكرها الاشتقاقيون
لا مزيد لها ولا دليل عليها احتج المانعون بوجوه الاول فايدة الوضع وهي اعلام الغير ما في الضمير يحصل باحد اللفظين فيكون وضع الثاني
خاليا عن الفايدة فهو عبث لا يجوز صدوره من الحكيم الثاني الغالب في الاستعمال تكثر المسميات عند كثرة الاسماء فيكون دالا على المتحد من المسميات
عند تعدد الاسماء واقرب الى التحصيل عند اهل الوضع فيكون هو الاصل الثالث حفظ اللفظ الواحد اخف مؤنة من حفظ الزايد عليه اذا
افاد فايدته والاصل التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفايدتين والادنى للادنى الرابع يلزم احد الامرين وهو اما حصول المشقة لكل
واحد او الاخلال بالفهم وانتفاء فايدة الوضع والتالي بقسميه باطل بيان الشرطية ان الوضع اذا كثر واتحد المسمى لم يخل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة
او البعض فيلزم الثاني لجواز ان يحفظ بعض الناس احد اللفظين والبعض الاخر الثاني فلا يحصل فايدة التفاهم عند التخاطب والجواب عن الاول المنع من
عدم الفايدة وقد بيناها وعن الثاني ان الاغلبية غير مانع من الوضع كما في المجاز والمشترك وعن الثالث ان المشقة متعينة لان يحفظ البعض
دون الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظه كل الناس وهو الجواب عن الرابع **البحث الثالث** في غاية الترادف ان كان من قبيلين
فهو الاكثري من سببه كان اتفاقيا وذلك بان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى من غير شعور لها بالوضع الاول
ثم يشيع الوضعان فيحصل الترادف وان كان من قبيلة او من واحد فله فائدتان احدهما تسهيل الاقتدار على الفصاحة فانه قد يمتنع وزن البيت باحد اللفظين
ويمكن بالاخر وكذا القافية والسجع والقلب والجناس وساير اصناف البديع كما بيناه اولا الثانية التمكن من التادية للمقصود باحدى العبارتين عند
نسيان الاخرى واعلم ان احد المترادفين اذا كان اظهر عند بعض الناس كان هو الجلي الاسم للشيء وقد ينعكس الامر بالنسبة الى قوم اخرين وقد ذهب
قوم من المتكلمين الى ان معنى الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه عند المقابل وهو خطا فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال

البحث الرابع في منع اقامة احد المترادفين بدل صاحبه اختلف الناس في ذلك فاختاره المحققون ومنع منه جماعة منهم فخر الدين الرازي والحق
الاول لنا ان التركيب والاسناد بالفاعلية او المفعولية اما يتعلق بالمعنى الاول وعلى التقديرين فالمعاني قائمة بالعرض للالفاظ فاذا تحدث المعاني
صح الاسناد باي عبارة كانت فانه لما صح نسبة معنى القعود الذي يجاز ان نقول قعد زيد وجلس زيد ولما امتنع نسبة المعنى الى الواجب
الوجود تعالى استحال نسبة المعنى اليه بالعبارتين معا واي عاقل يرضى لنفسه منع اسناد المعنى الى غيره ولو عبر عنه بلفظ مع صحة نسبة ذلك المعنى
الى ذلك الغير بلفظ اخر وهل للعبارات اشتغال في ذلك مع ان كلا من المترادفين يفيد عين ما يفيده الاخر وضم المعنى الى غيره من توابع المعاني
الالفاظ احتجوا بانه لو صح لصح خدا اكبر والتالي باطل فكذا المقدم والجواب المنع من الملازمة ان قصد تكبيرة الاحرام لان الصلوة يجب فيها الاتيان
بالعبارات الخاصة لا بما يرادفها لانا نتعبد بذلك شرعا لا عقليا ولا عرفيا وان قصد غيرها جوزناه ومنعنا انتفاء التالي على ان جماعة من الفقهاء جوزوا ذلك
مطلقا سلمنا المنع مطلقا لكن انما لم يجز ذلك لاختلاط اللغتين فلم قلتم بالمنع في اللغة الواحدة البحث الخامس في التاكيد اللفظ الموضوع لتقوية ما
يفهم من لفظ اخر منه نظر فان التاكيد معنى مغاير للفظ والاجود انه تقوية المعنى بلفظ الموضوع لها او للمعنى فقولنا بلفظ اخر نخرج به عن تقوية
المعنى بغير الالفاظ من الاشارات او الحركات وقولنا موضوع لها اي بانه مثل كل وجميع وغيرها من الفاظ التاكيد وقولنا او للمعنى ليدخل فيه تاكيد
اللفظ بنفسها مثل قام زيد زيد او بمرادفه مثل ذات اسد الليث وهذا الاخير خارج من الحد الاول واعلم ان التاكيد اما ان يكون بنفس اللفظ
اما في الجمل مثل والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا ثلاثا او في المفردات مثل قولنا باطل باطل باطل او بغيره
وهو اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى مثل كلا وكلتا او الجمع وهو اجمعون وتوابعه وكل وهو اعم الباب وقد يدخل على
الجمل مقيدا ما عليها كان الناصبة وما يجري مجراها واعلم ان جماعة من الملاحدة منعوا من التاكيد لما فيه من التكرير الخالي عن الفايدة وهو
خطا اما جوازه فمعلوم قطعا واما وقوعه فباستقراء اللغات والقران يدل عليه واما فايدته فتقوية المعنى والدلالة على شدة اهتمام القائل
به الا انه متى امكن حمل اللفظ على غير التاكيد كان اولى من حمله عليه لما فيه من تكثير فوايد الالفاظ الفصل الخامس في مباحث الاشتراك وهي ستة
الاول اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لاثنين من معنى واحد وضعا اولا من حيث هي متعددة فخرج بقولنا الواحد الالفاظ المتباينة
وبقولنا لاثنين من معنى واحد الالفاظ المفردة وبقولنا وضعا اولا احتراز عما يدل على شيء بالحقيقة وعلى اخر بالمجاز وقولنا من حيث هي متعددة
من الالفاظ المتواطية فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث اشتراكها في معنى واحد وفيه نظر فان المتواطي يخرج
بقولنا لاثنين من معنى واحد لانه موضوع لمعنى واحد نعم هو متناول لافراده تبعا لتناول المعنى المشترك لها والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد المتناول
لعدة معان من حيث هي كذلك تناولا على السواء بالحقيقة فخرج بالقيد الاول الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث المتواطي وبالرابع ما يتناوله
للبعض حقيقة وللبعض مجازا كالحقيقة والمجاز البحث الثاني في امكانه اختلف الناس في ذلك على ثلثة اقوال طرفان وواسطة فذهب قوم الى وجوب
المشترك في اللغة واخرون الى امتناعه والحق الامكان لنا انه لا امتناع في ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ويضعه اخرى لاخر ويشيع الوضعان ويحصل
الاشتراك وايضا الوضع تابع لاغراض المخاطبين وكما يتعلق غرض المخاطب باعلام المخاطب ما في ضميره على سبيل التفصيل كذا يتعلق غرضه باعلامه على سبيل
الاجمال وهو كثير يوجب في الحكمة وضع المشترك لتحصيل فايدة العلم الاجمالي كما يجب في الحكمة وضع المفرد لتحصيل فايدة العلم التفصيلي احتج الموجبون بوجهين
الاول ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك اما الاولى فلتركبها من الحروف المتناهية فيكون متناهية
واما الثانية فلان احد المعاني الموجودة العدد وهو غير متناه واما الثالثة فظاهرة الثاني ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء ضرورية في اللغات وقد ثبت
ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود غيره فيكون قول الوجود عليها بالاشتراك والجواب عن الاول المنع من تناهي المركب من
الحروف المتناهية الا ان يكون ما يحصل من تضاعيف التراكيب متناهية والسند اسماء العدد والاشتقاقات واعلم ان التركيب الثنائي يحتمل قسمين والثلاثي
ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي مائة وعشرين والسداسي سبعمائة وعشرين وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي يحتاج الى التعبير عنها
متناهية لانهم انما يقصدون التعبير عن المعاني المعقولة عندهم وما لا يتناهى يستحيل تعقله على التفصيل سلمنا لكن غير المتناهي انما هو جزئيات الكليات اما
الكليات فمتناهية فاذا وضع اللفظ الكلي حصل الغرض من الوضع لكل معنى من غير لزوم اشتراك سلمنا لكن الالفاظ المتناهية ان دلت كلها او بعضها على معان متناهية
لم يكن الالفاظ المتناهية دالة على معان غير متناهية فان تضعيف المتناهية مرات متناهية يكون متناهيا وان دلت كلها او بعضها على معان غير متناهية
كان مكابرة وعن الثاني بالمنع من الحاجة الى الالفاظ العامة في اللغات سلمنا لكن لا نسلم كون وجود كل ماهية نفس حقيقتها فانه قد تقدم في علم الكلام ان
الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات كلها في معنى واحد غير الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج

القائلون بالامتناع

القائلون بالامتناع بانه مخل بالمقصود فلا يكون موضوعا بيان الاول ان القصد من الوضع اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهو انما يحصل لو كان اللفظ
الواحد له معنى واحد فان مع تعدد المعاني لا يفهم المخاطب قصد المتكلم فيختل فايدة الوضع والجواب ما قدمناه اولا من ان الغرض كما يتعلق بالاعلام التفصيلي
كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي ثم لو قصد التفصيل امكن المصير اليه بضم القرينة سلمنا لكن يحصل الاعلام الناقص ونقصه لا يوجب عدمه كلياً الا
فانا ميزنا الدال على احوال سيما هنا البحث الثالث في وقوعه اختلف المجوزون لوجوده في ثبوته فذهب المحققون اليه ونفاه شواذ والحق الاول
لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واذا سمعه المخاطب لم يفهم احدهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الا ان يحصل قرينة تعين
المراد منهما فكان مشتركا بينهما اذ لو كان متواطيا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لم يحصل التردد لا يقال جاز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى
مشترك بينهما خفي علينا او لاحدهما بخصوصه واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز منهما او شاعا معا وكلاهما اقرب من الاشتراك لانا نقول
من ان المجاز اولى منه ومن ان الانفراد اولى ايضا والتواطي مفقود لانا نقول احكام اللغات لا ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتموه
احتمال بعيد ما يتم فانه لا ينفي كونه الا ان حقيقة فيهما فهو المقصود وايضا الموجود حقيقة في القديم تعالى والحادث قطعا اذ لو كان مجازا في احدهما صح
نفيه لان كان نفس الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زايدة فكذلك لانه واجب في القديم ممكن في الحادث فلو تساوى الوجودان لزم تساويهما في
الوجوب او الامكان وهو محال قيل الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم وليس بجيد لانهما صفتان اذ ثبت امتناع انفكاك الوجود عنهما واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واحتج المانعون بما تقدم من اختلال الفهم وبما يدعى اشتراكه فهو اما متواطي او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لوجود الصفا والعزة فيها والى الشمس للاشتراك في الصفا والضياء والى الملة للتعيين والجواب
قد بينا منع المنع في هذه المباحث لم يتم عليها برهان تذنيب اختلف القائلون بوقوع المشترك في اللغة هل وقع في القران فذهب المحققون اليه خلافا
للشذوذ لنا قوله تعالى ثلثة قروء وقوله والليل اذا عسعس وهو موضوع لاقبل وادبر احتج المانعون بان المقصود منه ان كان هو الافهام فاما ان يوجد
معه القرينة الدالة على احد معانيه اولا والاول تطويل من غير فايدة والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ طلب فهم معنى من لفظ يدل عليه وعلى غيره
بالسوية تكليف بالمحال وان كان المقصود منه غير الافهام كان عبثا ممتنعا على الحكيم تعالى والجواب المنع من انتفاء الفايدة مع التطويل فان الفايدة وهي التكليف
بالنظر في تحصيل القرينة ثابتة سلمنا لكن لا نسلم التكليف بالمحال لو انتفت القرينة فان ذلك انما يحصل لو قلنا انه تكليف بالتعريف التفصيلي اما الاجمالي
فلا كاسماء الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال مع البيان فان ذلك سبب لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي يتبين بعد البحث الرابع فيما لو اخذه
وهو متواطي وبالعكس اعلم ان بين المشترك والمتواطي اشتباها بما ظهر بسببه في اشياء من احدهما انها من الاخر فالاول كقولنا مبدأ النقطة والان على انهما
من قبيل المشترك لاجل اختلاف الموضوع المنسوب اليه وهو الخط والزمان وليس كذلك فانه باطلاق المبدأ عليهما انما هو بالنظر الى ان كل واحد منهما الشيء باعتبار
كون ذلك الشيء خطا او زمانا فهو من المتواطي واما الثاني فكقولنا خمري للعنب باعتبار انه يؤول الى الخمر وكون الشبيه بلون الخمر وللدواء اذا كان
يسكر كالخمر او كان الخمر جزءا منه فانه لما اتحد الخمر وهو المنسوب اليه ظن انه متواطي وليس كذلك فان اسم الخمري انه المنسوب اليه انما كان بسبب النسب
المختلفة اليه وهي المختلفة من المتواطي ولو نظر الى ان اطلاق اسم الخمري في هذه الصورة باعتبار امر اشتركت فيه من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصيتها
كان متواطيا البحث الخامس في اقسام المشترك قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني والالفاظ وانما الوضع تابع للقصد ولما امكن تعدد الواضعين امكن تعدد الوضع
مع تحقق الوضعين اذ يضع اللفظ الواحد لمعنيين متباينين ومتلاقيين فالاول كالقرء الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان كالجون الموضوع للسواد و
البياض وهما ضدان واما الثاني فقد يكون احد المعنيين جزءا من الاخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصية وللخاص بخصوصية والعام جزء من معاني الخاص
وكل جنس سمي باسم نوعه فهذا اللفظ كما انه يقع على المعنى الجنسي والنوعي بالاشتراك فكذا يقال على النوعي وحده بالاشتراك باعتبار مفهوميه
وقد يكون صفة كالشخص اسود وسمي بالاسود لانه صدق الاسود عليه باعتبار انه لقبه مقابلة لاعتبار انه مشتق وهو مقول عليه بالاشتراك ثم
اذا اعتبرنا لون ذلك الشخص ونسبناه الى القار كان قول الاسود عليه وعلى القار بالتواطؤ وان اعتبرنا اسمه كان قول الاسود عليه وعلى القار بالاشتراك
واعلم ان اللفظ المشترك قد يكون كليا في كلا مفهوميه كالعين وقد يكون في احدهما كعبد الله وقد يكون جزئيا فيهما كزيد ايضا اذا سمي به شخص على الشيء و
على صفته كالاسود الذي تمثلنا به اولا فعليه وعلى صفته كالمحتمل اذا سمي به من لا مثال له والفرق ان الاول هو السواد غير محمول بخلاف
الثاني تنبيه ذهب فخر الدين الرازي الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين علم الشيء ونقيضه لان اللفظ لا بد ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد وليس بجيد اما اولا فلان هذا الوضع كان ممتنعا من القبيلة
الواحدة واسباب الاشتراك غير منحصرة في ذلك ولا يتم بالنسبة الى قبيلتين فانه من المحتمل ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع اخرى ذلك اللفظ لنقيضه

يحصل الاشتراك واما ثانيا فانه قد يحصل امور ايد على ما كان قبل الوضع كالامر بالاعتداد بالاقراء فان القرء مشترك بين الحيض والطهر معا فيهما نقيضان
او عدم وملكة فايدة للاشتراك اسباب اكثرية فهو ان يضع القبيلتان اللفظ الواحد لمعنيين بالتوزيع ويشتهران معا فيحصل الاشتراك واقلي
فهو ان يضع الواضع ويكون غرضه التمكن من الكلام بالمجمل فانه امر مطلوب يتعلق به مصالح العقلاء احيانا اخرى العلم بالاشتراك قد يكون مزيديا
بان يسمع تصريح اهل اللغة به وقد يكون نظريا بان يوجد علامات الحقيقة في كلا المعنيين مثل ان الاستعمال وحسن الاستفهام يدل على انه وسياتي
البحث الثامن في انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه لتكلف الناس في ذلك فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار
ابن احمد والسيد المرتضى الى جوازه ان امكن الجمع وان لم يمكن كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لم يجز ثم قال الشافعي والمرتضى
وعبد الجبار مهما تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد معنييه وجب حمله عليهما معا ومنع منه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري
والكرخي وفخر الدين الرازي قال ابو عبد الله البصري يجب ان يعتبر فيه اربع شرائط كون الكلام واحدا والمعبر واحدا والوقت واحدا والمعنيين المختلفين
ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من منع لامر يرجع الى الوضع وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي وفخر الدين الرازي في
هو الاقرب لنا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصه ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما على الجمع المغاير بين المجموع
وبين افراده فنقول اما ان يكون الواضع قد وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد من جزويه او لا فان كان الاول كان استعمال اللفظ في المجموع استعمالا له
في بعض موارده لان اللفظ حينئذ يكون موضوعا للمعاني ثلثة الفردان والمجموع الا ان يقال انه مستعمل في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك
محال لان افادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وافادة الافراد يقتضي الاكتفاء بايهما كان والجمع بينهما محال وان لم يكن
موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا ولا استلزامه كون كل لفظ مشترك مشتركا بين ما لا يتناهى لصحة تجوزه بالنزاع
في استعماله في كل واحد من المفهومات الاتي كلما وبينهما فرق ثم استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره معه كاستعمال العام في
كل واحد من افراده وافراد انواعه وايضا المحال المذكور يلزم من استعماله في كل واحد من الفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل
وعلى الجمع وايضا ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع وان عني به المختص بالحقيقة لا يلزم
من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه والجواب ان الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه بل في الجمع جمعا فان احدا لم يخالف في
استعماله في كل واحد منها والتحقيق ان استعماله في كل واحد من معانيه يوجد باعتبارات ثلثة وضعه لكل واحد بشرط عدم انضمام غيره اليه وبشرط
انضمامه ومطلقا والثاني غير مراد لجماعة الاول بينا في المجموع والنزاع في الثالث قوله استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره
كاستعمال العام قلنا المراد بالاستعمال هنا الاقتصار على ما هو مستعمل فيه فان الشارع لو قال اعتدي بالقرء واراد به الحيض بخصوصيته والطهر بخصوصيته
والمجموع كان معناه انك متعبدة بالاعتداد باحدهما ايهما كان وبالمجموع وذلك يقتضي التناقض كما قدمناه بخلاف العام فانه يتناول جميع الافراد جمعا قوله
المحال يلزم من استعماله في كل واحد من الفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل والوضع لكل واحد على الجميع قلنا المحال لم يلزم من
استعماله في كل واحد من الفردين فان ذلك ممكن فان امكن الاجماع حمل عليهما معا لكن بقرينة صارفة اليه وان لم يمكن كان الحكم فيه التخيير وانما نشأ المحال
من استعماله في كل واحد بخصوصيته يقتضي عدم اعتبار الجمع واستعماله في المجموع يقتضي وجوب اعتباره قوله ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم
من استعماله في جميع معانيه استعماله في المجموع قلنا المراد الحقيقة خاصة قوله يجوز استعماله قلنا مجازا ونحن نسلمه قيل على اصل الدليل انه مبني على ان
الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر بل هو حقيقة في المجموع كساير الالفاظ العامة ولهذا انه
اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله على الحقيقة وانما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله الاشياء الاشتراك في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا
للفظه بخلاف باقي العمومات فيشبه اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاته والى افراده كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاته جملة وافرادا وحج بطل
ما قيل من التقسيم المبني على ان لفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه واما هو لازم على مشايخ المعتزلة
حيث اعتقدوا كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل وهذا الكلام ليس بجيد لانه انكار للمشترك بالكلية ونحن اقمنا الحجة على تقدير
وجوده وبيانه ان المشترك يعني به اللفظ الموضوع لحقيقتين معا على البدل لا على الجمع والا لم يكن مشتركا وقد احتج ابو عبد الله البصري على المنع بان الواحد
منا اذا رجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو صح ذلك في الله تعالى لصح فينا وهذا ايضا كما يستحيل ان يريد بالفعل
الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به وليس بجيد لانا نمنع استحالة ذلك منا والقياس على التعظيم والاستخفاف بزيد باطل اما اولا فلعدم الجامع واما ثانيا
فللفارق وهو انهما والشخص واحتج المجوزون بوجوه الاول يجب ان يعتبر العبارة وما به يكون عبارة عما هي عبارة عنه فانه منع احدهما من ارادة المعنيين

المختلفين نفى به

المختلفين ونفي به والاتفاق بجوازه ولا ينبغي ان يعتبر غيرها لان الكلام انما هو فيما يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة فلا مدخل لغير العبارة وما به يكون
عبارة عنه في ذلك ولهذا لا مدخل لاستحالة اجتماع الضدين في استحالة ارادة معنيين مختلفين بالعبارة الواحدة اما الضدان بالعبارة الواحدة فانما يمتنع
ارادة المعنيين منها لامر يرجع اليها بان لا يكون العبارة مستعملة لاحدهما في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز ان يراد بهما مع استعمالهم في اللغة واما اعتبار
ما به يكون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه فهو الارادة والكراهة ومعلوم انه لا يستحيل ان يريد الانسان المعنيين المختلفين من وجود العبارة فلا يمنع من
اجتماع ما يتم الارادتين لانهما لا يتخالفان ان يكونا ضدين ولا يجري مجرى الضدين فيجب صحة وجودهما بين الارادتين وهو متكلم بالعبارة الواحدة واما
الذي يمنع منه فهو ان يريد بالعبارة الخصوص والاقتصار عليه ويريد العموم لتنافيهما وبعبارة اخرى لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء امتنع الجمع بين ارادة
الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جايزا الثاني الصلوة من الله تعالى هي الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ثم انه تعالى اراد
بهذا اللفظ كلا المعنيين في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الثالث قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب والمراد بالسجود هنا الخشوع لانه المتصور من الدواب ويراد ايضا وضع الجبهة على الارض لان تخصيص كثير من الناس بالسجود
دون غيرهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع يدل على ان المراد بالسجود وضع الجبهة الرابع قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء واراد به الطهر والحيض معا فان المجتهدة متعبدة بكل واحد منهما بدلا عن صاحبه بشرط ان يودي اجتهادها اليه الخامس قال سيبويه قول الا
لغيره الويل لك فدعا عليه وخبر السادس سيجوز لا ارادة المعنيين معا جاريا على قول اهل اللغة فليجز من الواحد والجواب عن الاول ان اعتبار العبارة
يمنع من ذلك لما بينا من ان الواضع انما وضع اللفظ للافراد على سبيل البدل لم يضعه للجمع من حيث هو مجموع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المانع هو الارادة
بيانه ان للتكلم بالمشترك اما ان يريد الحقيقة او المجاز فان اراد المجاز ان يراد المجموع ولا منازعة فيه وان اراد الحقيقة قلنا اللفظ حقيقة في كل من المعنيين
بخصوصيته فان اراد هذا المعنى لم يرد المجاز اعني المجموع والا لزم التناقض كما بيناه ومن العبارة الاخرى انه لا منافاة في ارادة الشيئين لكن من اللفظ الواحد
وعن الثاني بوجوه الاول يجوز ارادة المجموع مجازا الثاني يجوز ان يكون هذه الالفاظ الخاصة موضوعة للمجموع كما وضعت للاحاد فاذا اريد المجموع كان
ارادة معنى واحد من معاني مشترك الثالث يجوز ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى مشترك كالصلوة فانه سبحانه القدر المشترك من الاعتناء ومعنى السجود
المشترك بين الخضوع والانقياد دفعا للاشتراك والمجاز او يجعل كثير حق عليه العذاب مستانفا تحت الساجد **تذنيبان** الاول جوز بعض المانعين من ارادة
المعنيين من المشترك المفرد ارادة ذلك في الجمع في جانب الاثبات كقوله اعتدي بالاقراء ومنعه فخر الدين الرازي لان معنا اعتدي بقرء وقرء وقرء وانما
يصح ان يراد بلفظ القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك لان يتحقق الجمع الذي لا يفيد الا معنى فايدة الافراد وليس بجيد اما اولا فلان الجمع يفيد الافراد كما جاز ان
يراد به الكل مع الافراد بان يراد بالاول الطهر وبالثاني الحيض فكذا في الجموع واما ثانيا فلان الجمع لا يستدعي اتحاد افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو اردت
عين الذهب وعين الشمس وعين الركبة وعين الماء صح ان تقول رايت عيونا كما يجوز الاعلام المعينة للاشخاص المختلفة الثاني قول الشافعي وابي بكر
وعبد الجبار بوجوب الحمل على الجميع عند التجرد ليس بجيد لانه اما ان يكون موضوعا للمجموع كما وضع للافراد او لا فان كان الاول كان دائرا بين المفردين والمجموع
فحمله على المجموع يكون ترجيحا من غير مرجح وهو باطل وان كان الثاني لم يجز حمله عليه ولا استعماله فيه والاحتياط كما يكون في الحمل على المجموع قد يكون في المنع
منه الثالث منع ابو هاشم من ارادة المعنيين كما قلناه وقال انهما مرادان من قوله تعالى ثلثة قروء لانه تعالى تكلم بالاية في وقتين فاراد في احدهما الطهر وفي
الاخر الحيض ولا يلزم اثبات الاية مكررة في المصحف لجواز ان يكون المصلحة في عدم التكرار لا انه يجب ان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم مكررة ولا يجب ان يبلغها
النبي صلى الله عليه وسلم مكررة بل نقول لنا ان المراد بثلثة قروء الطهر والحيض على حسب اجتهاد كل قبله يجوز ان يسمعها جبريل عليه السلام مكررة ولا يبلغها الى النبي
مكررة بل نقول ان المراد من ذلك الطهر والحيض على حسب الاجتهاد يجوز ذلك الرابع اختلف القائلون بتجويز ارادة المعنيين فقال بعضهم لا يجوز
ان يودي اجتهاد المجتهد الواحد الى ارادتهما معا وجوزه بعضهم ثم اختلفوا فمنهم من خيره في الامرين حتى ان كانت المعتدة مجتهدة خيرت بين العدة
بالحيض او الطهر ومنهم من اوجب تكرر الاجتهاد حتى يترجح احدهما الخامس القائلون بالمنع من ارادة المعنيين في الجمع اثباتا جوزه بعضهم
في طرف النفي حيث لم يقم دليل قاطع على ان الواضع ما استعمله في افادتهما جميعا واجيب بان النفي انما يفيد رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في
الاثبات الا امرا واحدا لم يرتفع عند النفي الا ذلك المعنى الواحد وقد بينا جواز ذلك في الاثبات ففي النفي اولى اما لو قال لا تعتدي بما هو مسمى بالاقراء
تناول الحيض والطهر معا كان اللفظ متواطئا لا مشتركا اذ كونه كل واحد مسمى بلفظ الاقراء معنى مشترك بينهما **البحث التاسع** في موجبية الاشتراك
اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الثاني اولى بوجوه الاول قد بينا ان الغرض من وضع اللفظ افهام الغير ما في الضمير وانما يحصل ذلك
غالبا مع اتحاد المعنى اذ مع الاشتراك يتردد ذهن السامع بين تلك المعاني فلا يحصل الفهم فيختل فايدة التخاطب بالمفردات ولا يحصل غرض المتكلم

الامع الاستكشاف وقد عرفت حصول الفهم فكان الانفراد اتم الثاني لولا رجحان الانفراد لم يفد الادلة السمعية الظن فضلا عن العلم والتالي باطل
اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية ان تلك الالفاظ كما دلت على ما فهمنا يحتمل ولا تعامل غيره احتمالا متساويا فلا يجوز الحمل على المفهوم الا بعد
الترجيح من غير مرجح الثالث الانفراد اغلب فيكون انفع اما المقدمة الاولى فاستقراء وايد واما الثانية فلان الكثرة تفيد ظن الرجحان لا يقال بل الاشتراك
اغلب فان الكلمة اما اسم او فعل او حرف وكتب النحو شاهدة باشتراك الحروف واما الفعل الماضي والمستقبل مشترك بين الخبر والدعاء والمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال واما الامر فمشترك بين الوجوب والندب واما الاسم فالاشتراك فيه كثير فاذا ضم اليه الافعال والحروف غلب الاشتراك
على الانفراد لانا نقول الاصل في كلام الاسماء والاشتراك فيها نادر والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب الرابع الاشتراك مخل بغرض القائل وفهم
السامع فيكون مرجوحا اما السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته فقد يتعين بعضها عليه السؤال عن
التعيين اما لاستكانة منه او لهابة المتكلم فيتوقف بحمله على غير المراد فيعتقد ذكره بغيره فيكثر الجهل ومن هنا حكم المنطقيون بان الغالب في
الاغلاط الاشتراك اللفظي واما القائل فلانه يحتاج مع اتيانه بالمشترك الى التلفظ بالمفرد لتعيين مراده فيبقى التلفظ بالمشترك عبثا ولانه قد يظن
وقوع ذهن السامع على القرينة المعينة لمراده وليس فيتضرر كالوثوق العطش فيبعثه فيما يفيض الماء فيفهم السامع الذهب فهذه المفاسد ان لم
تقتض امتناع وضع المشترك فلا شك في مرجوحيته الخامس الحاجة الى المفرد اكثر فيكون انفع من المشترك اما المقدمة الاولى فلان مهمات المعاش
انما تتم بافهام الغير ما في الضمير ليحصل له الاستعانة به والافهام انما هو باللفظ على ما تقدم ومع الاشتراك لا يحصل الفهم بل مع الانفراد واما قلة
الحاجة الى المشترك فلان الغاية التعريف الاجمالي وهو يحصل بالترديد بين المفردات فالغنا واقع في المشترك بالمنفرد فيكون المشترك مرجوحا و
ودفعوا المعترض على الاول بان نقول وضع اللفظ للمعنى يوجب حمله عليه وان احتمل وضعه لغيره احتمالا مساويا فهو كاف في الفهم والظن وعلى الاخر
بانما الاستفادة وضع القبيلتين وهو السبب الاكثري للاشتراك وليس بجيد اما الاول فلان الظن انما يحصل على تقدير اصالة الانفراد اما مطلق تقدير
المنع المنافي بينه وبين الاشتراك فلا واما الثاني فلان الغالب اتحاد الواضع وتعدده نادر واذا دار السبق فلا سبب البحث الثامن في سبب التعيين
اللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة يدل على تخصيص احد معانيه او لا فان كان الثاني بقي مجملا لامتناع حمله على الجميع عندنا وتساوي نسبته
اليها وان كان الاول فتلك القرينة ان دلت على اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينهما كما كان الا ان يوجد
امر وان لم يكن متنافيا حمل على الجميع وقيل يقع التعارض بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني وبين الادلة المانعة من ارادة المعاني المشتركة
منه فيصار الى الترجيح وليس بجيد لان الدلالة المانعة من حمل المشترك على معانيه قطعية لا يقبل المعارضة وان قلت لكن لا تعارض هنا لاحتمال
ان يكون اللفظ كما وضع لها مفردين وضع للجمع او ان المتكلم تكلم به مرتين واذا اراد المجاز تحمل بالدليل الدال على اعتبارها معا لعدم منافاته
وان دلت على الغاء كل واحد من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقائق الملغاة لانه تعذر الحمل على الحقيقة يحمل على المجاز ثم تلك الحقائق
الملغاة ان كان بعضها ارجح لولا الالغاء وتساوت المجازات في القرب كان مجاز الراجحة راجحا وان تفاوتت فان كان مجاز الراجحة راجحا كان اولى بالحمل
ولا يقع التعارض بين المجازين لان الراجح من المجازين تعارض بمجازه مرجوحية حقيقته فقد اختص كل منهما بنوع رجحان وان تساوت الحقائق
كان احد المجازات اقرب الى حقيقته تعين العمل به والا بقيت اللفظة مترددة بين المجازات لقيام الدليل على امتناع حمله على جميع المعاني سواء كانت حقيقية
او مجازية وفيه نظر اذ لا يلزم من رجحان بعض الحقائق وتساوي مراتب المجازات ان يرجح مجاز الراجحة لانه قد تعذر الغاؤها فلم يبق لمجازها اعتبار وكذا
ان تفاوتت وكان مجاز الراجحة ابعد او تساوت الحقائق وتفاوتت المجازات فلو كان حمل اللفظ على مجازه يقتضي اعتبار الحقيقة كان مجاز الراجحة
اولى مطلقا وان كان ترجيح المجاز باعتبار نسبته الى اللفظ حمل على الارجح مطلقا وان دلت على اعتبار البعض فان اتحد حمل عليه قطعا وان تعدد كان
مترددا بين افراد البعض المعتبر وان دلت على الغاء البعض فانه لم يرد المعتمل الا بمعنى الحمل على الاخر وان الاتحاد اوجب حمل اللفظ على معناه ولا معنى
له سوى هذين وقد يعتقد الحمل على احد معانيه على الاخر [illegible] وان زادت بقي اللفظ مجملا بين الباقي بعد الالغاء الفصل السادس في الحقيقة
والمجاز ومطالبه ثلاثة الاول في الماهية وفيه مباحث الاول في تفسير لفظيهما الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل وهو
المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل
يأتي بمعنى الفاعل كالعليم وبمعنى المفعول كالجريح فان عني هنا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عني الثاني كان معناها المثبتة والتاء لنقل
اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل من الجواز اما من التعدي والعبور يقال جزت موضع
كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو الحقيقة راجع الى الاول لان الواجب والممتنع متردد بينهما فكانه ينتقل من احدهما الى الاخر وبمعنى المجاز

اللفظ كذلك

اللفظ كذلك فانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز موضعه فيسمى مجازا البحث الثاني في تعريفهما اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد
احدهما يغني عن حد الاخر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة ما انتظم لفظها مع معناها من غير زيادة
ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصري ولا يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او نقصان او نقل فالزيادة كقوله تعالى
ليس كمثله شيء لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام واستقام المعنى اذ المقصود نفي المثل وانما يتم لو كانت الكاف زائدة اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل
والنقصان هو الذي ينتظم عند الزيادة كقوله تعالى واسأل القرية لو قيل واسأل اهل القرية صح الكلام والنقل مثل تسمية البليد اسدا واورد الشيخ
وفيه نظر لان الزيادة والنقصان ما كان المجاز بهما مجازا الا لانه نقل من موضعه الاصلي الى موضع آخر في المعنى والاقرب انه يجوز جعلهما قسمين
للنقل اما المعنوي فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي مثل مثله وهو غير مراد لا نقله ونفيه تعم واثبات المثل وهو كفر وشرك فلم يبق الا المجاز وهو نفي
المثل فيكون قد نقل من نفي مثل المثل الى نفي المثل وفيه نظر لان السالبة تصدق مع عدم الموضوع فيصدق مع عدم النقل وثبوته نعم سلب مثل المثل
والمقصود حاصل لانه نعم ثابت فنفذ فالسالبة نفي المثل وقوله واسأل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما اللفظ فلان
الزيادة والنقصان اذا لم يغيرا اعراب الباقي لم يكن مجازا فقولك جاء زيد وعمرو واصله وجاء عمرو وحذف جاء لدلالة الاول عليه ولما لم يتغير
الاعراب لم يحكم عليه بالمجاز وكذا في طرف الزيادة ومع تغيير الاعراب يكونان مجازين وذلك انما يكون بعد نقل اللفظ من اعراب الى اعراب آخر وقال
ابو عبد الله البصري ايضا الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له نقله ابو الحسين عنه واعترض عليه بانه يدخل في حد
الحقيقة ما ليس منها فان لفظة الدابة اذا استعملت في الدود والنملة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى العرف
مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدا للمطلق الحقيقة فهو باطل وقوله في المجاز انه ما افيد به غير ما وضع له يبطل بالحقيقة العرفية و
الشرعية فان اللفظة افيد بها والحال هذه غير ما وضعت له في الاصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا اما ان يريد بقوله ما
افيد به غير ما وضع له بدون القرينة او معها والاول باطل لعدم افادة المجاز بدون القرينة والثاني ينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء في
الارض فانه قد افيد به غير ما وضع له مع انه غير مجاز فيه وينتقض بالاعلام المنقولة لا يقال العلم لا يفيد لانا نقول سلم انه لا يفيد صفة
في المسمى بل يعين تلك الذات وفيه نظر فان اسم الدابة حقيقة في النملة والدودة وان كان مجازا عرفيا فانه لا يخرج بذلك عن كونه حقيقة
لغوية وهو الجواب عن المجاز فان الحقيقة العرفية والشرعية مجاز لغوي لا يخرج عن كونه مجازا بكونه حقيقة عرفية او شرعية وقال ابو
الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد بها ما وضع له في اللغة التي يتكلم المراد بها سواء كان ذلك المعنى اصل اللغة او في
عرف الشرع او في عرف الاستعمال ولا يرد عليه ما تقدم والسيد المرتضى حدهما بذلك ايضا وقال ابن جني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على
اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضده وضعف بخروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة وبخلاف ما جعله مجازا وايضا
فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه انه الذي ما اقر في الاستعمال على وضعه في اللغة فيبطل باستلزام كون استعمال لفظ الارض
في السماء مجازا وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة
المخصوصة والمجاز كل ما اريد به غير ما وقعت له في وضع واضعه لملاحظة بين الثاني والاول وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية
والعرفية عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز وهو غير جائز ومع ذلك فاستعمال الفظة على الخط خطأ وقال ابو الحسين البصري الحقيقة
ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل اللغوية والشرعية والعرفية والمجاز ما افيد به معنى مصطلح
عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا
لا مجازا وقيل الاصطلاح يعطي اشتراط الوضع في المجاز وهو لا يشترط له [illegible] فلا يبقى يخرج عن حد المجاز المستعار فان قولنا للشجاع اسد
اسد لا يحصل التعظيم باعتبار انه اسم خاصة والا لحصل التعظيم لو جعلنا الاسد علما عليه بل انما يحصل باعتبار تقدير ذلك الشجاع في نفسه
اسدا لبلوغه في الشجاعة مبلغ الاسد الى غايتها فلما تصور فيه انه اسد وقد قدر ذلك فيه اطلقنا عليه اسم الاسد وح لا يكون اسم الاسد
مستعملا في غير موضوعه الاصلي لانا نقول لا يكفي في التعظيم تقدير حصول قوة مساوية لقوة الاسد فيكون استعمال لفظ الاسد فيه
مجازا والتحقيق ان هنا امورا ثلاثة لفظ ووضع واستعمال وكل اطلاق الحقيقة على كل واحد منها لانها ماخوذة اما من الثابت
او المثبت على ما بيناه فانا اطلقناها على اللفظ صارت الحقيقة لفظا ثابتا او مثبتا يريد به ثبوته في معناه الذي وضع له ويكون حدها
على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها وان اطلقناها على الوضع صار الوضع ثابتا او مثبتا بمعنى انه لم يغير

اللفظ عن وضعه عند استعماله وان اريد الثالث كان الاستعمال ثابتا او مثبتا اى استعمال اللفظ فى معناه الذى وضع له فى اللغة المصطلح عليها
ويكون حدهما على التقديرين الاخيرين كذلك والفرق بينه وبين الاول ان الاول يرجع الى اللفظ والثانى الى استعماله البحث الثالث فى ان اطلاق الحقيقة
والمجاز مجاز قد بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول
المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ فى موضوعه الاصلى فان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز فى المرتبة الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان
كان حقيقة بحسب العرف والمجاز قد بينا انه منقول من الجواز العبور وانما يحصل ذلك فى الاجسام التى يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز اما الالفاظ
فان اطلق عليها ذلك للمشابهة كان الاطلاق بينهما مجازا او بتيم المجاز منقول عنه فان كان حقيقة اما فى المصدر فى الوضع واطلاقه فى الفاعل مجاز استعماله
فى اللفظ المنتقل يكون مجازا وان كان ملحوظا من الجواز المقابل للمعزوله كان حقيقة فانه كما يمكن حصوله فى الاجسام يمكن حصوله فى غيرها فى اللفظ
يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضع الجواز ان يستعمل فى غير معناه الاصلى فيكون حقيقة الا ان الجواز انما يسمى جوازا لانه مجاز عن معنى العبور
والتعدى المطلب الثانى فى اقسام الحقيقة وهى ثلثة لغوية وعرفية وشرعية وفيه مباحث البحث الاول فى اللغوية لا شك ان هذه الالفاظ وضعت لمعان فى اللغة
واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية وانما احتجنا الى اثباتها بان هذه الالفاظ استعملت فى معان فان كانت هى الموضوعة لها كانت حقائق وهو
المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازا والمجاز مسبوق بالحقيقة ومتفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة ونحوه ليس
بجيد فان المجاز تابع للوضع ومسبوق به لا بالاستعمال لكن مجرد الوضع ليس حقيقة بدون الاستعمال البحث الثانى فى الحقيقة العرفية انه قد يحصل
معان فيفتقر الى التعبير عنها ولم يوضع لها الفاظ فى اللغة كما بيناه فيضطر الى اختراع الفاظ لكن لما كرهوا الخروج عن قانون اللغة التجاوا الى
سلوك طريق يجمع تحصيل مطلوبهم والتزام قانون اللغة فعمدوا الى كل لفظ موضوع لمعنى يناسب معناه الذى طلبوا التعبير عنه فنقلوه اليه ان
كان ذلك جريا على قانون اللغة ولم يخترعوا لتلك المعانى الفاظا مستعملة للعلاقة المذكورة فان غلب استعمالهم فى المعنى الثانى صار حقيقة عرفية
اما بالعرف العام او الخاص فان اهل الاول صار استعمال اللفظ فيه مجازا عرفيا وان كان حقيقة لغوية ولا نزاع فى تجويز ذلك وانما الخلاف فى الوقوع
والحق ثبوته لوجود المقتضى والدليل واعلم ان العرف العام منحصر فى الامرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير الحقيقة عرفية وذلك استعمال المجاز
فى جهات المجاز متعددة تارة لحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كتحريم الخمر وهو فى الحقيقة مضاف الى الشرب وكتسمية الشئ باسم
شبهه كما يطلق كلام زيد على حكايته وكتسمية المتعلق باسم المتعلق كالغائط للحاجة بالغائط الذى هو فى اللغة للمكان المطمئن وكتسمية المزادة
بالرواية التى هى اسم الجمل الحامل لها الثانى تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة من الدبيب واختص ببعض البهائم والملك ماخوذ
من الالوكة وهى الرسالة واختص ببعض الرسل والجن من الاجتنان ثم اختص بالبعض والقارورة لما يستقر فيه الشئ والخابية لما يخبأ فيه واختصا
بالبعض المعروف وانما وصل على احد الوجهين فلا يجوز اثبات ثالث واذا كانت هذه حقائق عرفية لوجود علامات الحقيقة فيها واما الخاص
فهو ما لكل قوم من العلماء من اصطلاحات اختصوا بها كما اختص الفقهاء بالنقض والكسر وغيرهما والمتكلمون بالجوهر والعرض وغيرهما والنحويون بالرفع
والنصب وغيرهما وهو معلوم قطعا البحث الثالث فى الحقيقة الشرعية وهى اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له فى ذلك الاصطلاح وضعا اولا سواء
كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا ولا نزاع فى الاتفاق
على امكانها وانما النزاع فى وقوعها فمنعه القاضى ابو بكر مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى
ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها والى ما اجريت الى الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخيرة بالدينية وفرقوا بينها
وبين الاولى بجمع القسمين العرف الشرعى ونقلها منهم ان الدينية ما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق والاخيرة انها حقائق شرعية
ومجازات لغوية وقبل الخوض فى الدليل لا بد من تحقيق محل النزاع فنقول لا شك فى وجود الفاظ استعملها العرب وجرت الفاظ الشرع على الحكم بمقصد
فى اللغة المحضة كالصلوة فانها فى اللغة للدعاء او المتابعة والملازمة من قولهم صلى بالنار والزكوة فى اللغة للنمو والحج فى اللغة للقصد والعمرة للزيارة
ثم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ فى معان مخصوصة فقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ اللغوية من حكم وضع اهل اللسان الى مقصده وقال القاضى
ابو بكر انها مقررة على حقائق اللغات لم ينقله ولم يرد فى معناها وقال جماعة من الفقهاء انها اقرت وزيدت فى معناها والتحقيق ان نقول لا شك فى
وجود هذه الالفاظ فى اللغة وان الشارع اراد بها امورا لم يردها واضع اللغة لكن لما كانت تلك الامور التى ارادها الشارع تشمل على الامور اللغوية حصل
الاشكال فى ان الشارع هل اطلق تلك الالفاظ على تلك المعانى لاجل اشتمالها على المعانى اللغوية او على المعانى اللغوية الموجودة فى تلك الامور الشرعية
خاصة او لم يعتبر المعنى اللغوى البتة فنقول ان ما جنسانى الالفاظ الشرعية لمستعمل القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الامرين الاولين ليكون العرف

الشرع غير خارج

الشرع غير خارج عن قانون اللغة بل استعمال الحقيقة ان اعتبرنا الثانى او المجاز ان اعتبرنا الاول والا لما كان لحكم الله تعالى بكون القران عربيا وجب ان يعتبر
احد الاولين فهذا تحقيق محل النزاع لنا على اسناد الوضع الى الشرع ان الصلوة فى الشرع للركعات المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال
المخصوصة عند البيت والصوم للامساك عن اشياء مخصوصة وفى اللغة للدعا والنمو والقصد والامساك مطلقا واذا اطلقت فى اصطلاح الفقهاء فهم
ما وضعه الشارع دون ما وضعه اهل اللغة فيجب ان لا يسبق الى الذهن الا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة فكانت حقايق شرعية لا يقال الحقيقة
اللغوية موجودة فى هذه المعانى والزيادات شروط لانا نقول لا نسلم وجود المعنى اللغوى فان الاخرس المعبر حصر داع ولا متبع سلمنا لكن لا نسلم انصراف
الشارع الى هذه المعانى بل الى ما وضعه لا يقال انها مجازات فيما ذكرتم ضرورة استعمالها فيما لم يوضع له لانا نقول ان اردتم استعمال الشارع لما هو المدعى وان
اردتم اهل اللغة فليس كذلك لعدم علمهم ولنا على انها مجازات لغوية انها لو لم تكن لغوية لم يكن القران كله عربيا والمقدم كالتالى باطل بيان الشرطية ان هذه الالفاظ
مذكورة فى القران فلو لم يكن افادتها لهذه المعانى عربية ثبت الملازمة واما فساد التالى فلقوله تعالى قرانا عربيا وقوله بلسان عربى وقوله وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لاستلزامه غير المذكور لانه انما يقتضى كون هذه الالفاظ مستعملة فى المعانى اللغوية وليس كذلك
اجماعا فان الصلوة لا يراد بها فى الشرع الدعا ولا المتابعة سلمنا لكن نمنع الملازمة فان هذه الالفاظ عربية لوجودها فى كلامهم وان افادت غير ما اريد منها
شرعا سلمنا لكن لقلتها لا يخرج القران بها عن كونه عربيا كما يطلق الاسود على ثور اسود فيه شعرات بيض والشعر الفارسى يسمى فارسيا وان وجد
فيه الفاظ عربية سلمنا لكن قوله تعالى قرانا عربيا يراد به البعض لصدق القران عليه وعلى مجموعه بالاشتراك فانه لو حلف لا يقرا القران حنث بالاية ولو
لم يسم قرانا لم يحنث ولانه ماخوذ من القراءة او القرء وهو الجمع ولهذا يصدق على كل القران وبعضه من غير نكير ولا نقص ولقوله فى سورة يوسف انا انزلناه
قرانا عربيا والمراد منه تلك السورة فلا يلزم من كون القران عربيا كونه كله كذلك بخلاف المائة والرغيف سلمنا دلالة النصوص على كون القران بجملته عربيا
لكن بطريق الحقيقة او المجاز والثانى مسلم والاول ممنوع سلمنا لكن يعارض بما يقتضى انه ليس كله عربيا وهو الحروف فى اوائل السور والمشكاة حبشية
والاستبرق والسجيل فارسيان معربان والقسطاس رومى الاصل سلمنا لكن يعارض من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه قد
ثبت فى الشرع معان لم يعقلها العرب فلم يضعوا لها اسامى فيفتقر الى التعبير عنها فوجب وضع الاسامى لها كالولد واداة الحادثين واما التفصيل فما
يدل على كل واحد انه استعمل فى غير معناه الاصلى اما الايمان فهو فى اللغة التصديق وفى الشرع فعل الواجبات لوجوه الاول انه الدين لقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وهو يرجع الى كل ما تقدم والدين الاسلام
لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان اذ لو غايره لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لبطل الاستثناء والثانى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم مقالتم بيت من قبل
المصلين والحد المؤمنين الثالث قوله انما المؤمنون امره فيها بالاستغفار لهم والفاسق لا يستغفر له حال فسقه بل يلعنه ويذمه فلا يكون
مؤمنا الرابع قاطع الطريق يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه الخامس لو كان الايمان شرعا هو التصديق لم يوصف به
حال عدمه لما تقدم فى باب الاشتقاق والتالى باطل او يقال للذى باشر الايمان من غير احتياط انه مؤمن وللنائم انه مؤمن السادس لو كان
الايمان التصديق لكان مصدق الجبت والطاغوت مؤمنا السابع من علم الله تعالى ثم سجد للشمس يلزم ان يكون مؤمنا وهو خلاف الاجماع
الثامن قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بالوحدانية لا يجامع الشرك فيكون التصديق
مغايرا للايمان واما الصلوة فهى لغة المتابعة ومنه يسمى تابع السابق مصليا والدعا كقوله صلى على دنها ومعظم الورك كما قلنا
سمى صلوة لتعقيب رؤوس المصلين صفوفا فان راس احدهم حال الركوع عند صلوة الاخر وهو عظم الورك ولا يفيد شيئا منها فى الشرع لعدم
اطرادها بالمعنى الاول الاطلاق وصلاة الامام والمنفرد لم يوجد فيها المتابعة ولا محاذاة الراس عظم الورك اذا اسفل من الدعا الى غيره
لا يقال ذلك فى صلوته وصلوة الاخرس لا دعا فيها والصوم لغة الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن اشيا مخصوصة بل قد يوجب الصوم
الشرعى حيث لا امساك كما فى وقت الاكل ناسيا وكذا البواقى والجواب قوله هذا الدليل يقتضى كون هذه الالفاظ مستعملة فى المعانى التى
كانت العرب يستعملها فيه قلنا حقيقة او مطلقا الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه ان العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز الذى من جملته تسمية
الكل باسم الجزء والدعاء جزء من الصلوة الشرعية بل هو المقصود لقوله ما الصلوة الا ذكر ولان القصد بها التضرع فلم يكن خارجا عن
اللغة لا يقال شرط المجاز النقل من اهل اللغة وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعانى اذ لو علموها لجاز ان يكون حقايق لغوية فاذا انتفيا كونها
حقائق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النقل سلمنا لكن نص الجمال احين قالوا يجوز اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا وقوله يجوز ان يكون منه

بلعتبار نطق العرب بها الا باعتبار الوضع قلنا كون اللفظ عربيا حكم تابع للدلالة على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم يكن الدلالة عربية لم
يكن الالفاظ عربية قوله لا يخرج القرآن من كونه عربيا بالفاظ قليلة قلنا ممنوع فانه يصدق عليه ان كله ليس عربيا فيمنع اطلاق الاسود
على ما فيه شعرات بيض والفارسي على ما فيه كلمات عربية حقيقة بل بالمجاز والا لما جاز الاستثناء وفيه نظر لاحتمال ان يقال يجوز ان يكون اسم
الكل عليه وعلى الاكثر حقيقة والاستثناء يخرج الاقل من كونه مسمى فلم الكل الا الاكثر قوله القرآن اسم البعض قلنا ممنوع للتجاع على انه تعالى
ما انزل الا قرآنا واحدا والوجوه الاربعة معارضة بانه يقال لكل آية او سورة انه بعض القرآن ومنه وفيه نظر لان المجموع الذي يصدق
اسمه عليه وعلى جزئه بالتواطؤ او الاشتراك التعميد في عليه انه قرآن واحد باعتبار مجموعه وانه قرآن متعدد باعتبار اجزائه كالواحد
صدق عليه انه ماء واحد ولو اعتبرت اجزاؤه صدق تعدده والوجوه الاربعة لا تنافيها قولنا في السورة انها بعض القرآن لصدق القرآن عليها وعلى
المجموع بالتواطؤ والاشتراك قوله النصوص يقتضي كونه كله عربيا مجازا قلنا الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله وجدت الفاظ غير عربية قلنا
ممنوع والحروف قيل انها اسماء السور او اجزاء من كلمات كما قيل ان الكاف من كاف والهاء من هاد وغير ذلك والمشكاة وغيرها جاز ان يكون
مما اتفقت فيه اللغات كالصابون والتنور وسلمنا لكن تخصيص العام لا يخرجه من كونه حجة في الباقي قوله للمعاني تجددت فلا بد من وضع جديد
قلنا يكفي المجاز كتخصيص الصلوة ببعض معانيه وكون البراق والزكوة من المجاز المنقول فيه اسم المسبب الى سببه قوله فما الوجه فهو الذين
قلنا ممنوع ولفظة ذلك لا يمتنع الجميع ما تقدم لوحدتها في ذكرها وكثرته وتأنيث اقامة الصلوة فلا بد من اضمار ولستم باضمار الذي اضمرتم به
اولى منا باضمار الاحكام او التدين ومع ذلك فاضمارنا ارجح لعدم تأديته الى تغيير اللغة بخلاف اضماركم وفيه نظر لجواز ان يعود الى المجموع من حيث هو
مجموع قوله المراد بقوله ايمانكم صلوتكم الى بيت المقدس قلنا ممنوع بل التصديق بوجوب تلك الصلوة محافظة على بقاء الوضع وقوله وهو يقتضي
المصلين اراد المصدقين بتلك الصلوة مجازا من باب المتعلق قوله الفاسق غير مؤمن للاستغفار للمؤمن دونه قلنا الايمان يجامع المعاصي
لقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه
مطمئن بالايمان فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام وقوله صلعم يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك فيكون مغايرا للعمل بالجوارح قوله قاطع الطريق يخزى قلنا الآية
على مجامعة الايمان المعاصي يدفع ما ذكرتموه واستثناء المسلمين معارض بقوله فلم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله والذين آمنوا معه يحمل
من كان في زمانه او انه مستأنف وثبوت العذاب لا يستلزم دخول النار قوله وقد يوصف بالايمان حال عدم مباشرة التصديق قلنا وحال عدم
الافعال اولى قوله يكون به الحيث مؤمنا قلنا الايمان في عرف الشرع تصديق النبي صلعم في جميع ما جاء به لا مطلق التصديق وهو الجواب عن الباقي قوله
الصلوة وغيرها غير مستعمل في العرف اللغوي قلنا مسلم لكن استعملت مجازا بالنسبة اليها احتج القاضي بامرين الاول ان القرآن قد اشتمل على
هذه الالفاظ فلو لم تكن عربية لم يكن القرآن كله عربيا والتقرير ما تقدم الثاني ان الشارع لو نقلها لوجب ان يعرف الامة ذلك حتى يتمكنوا من
الامتثال لاوامره ولعصمتهم ذلك لو نقل الينا لانا متعبدون مثلهم والنقل اما بتواتر او آحاد والآحاد ليس حجة ولا تواتر والجواب عن الاول ان اردت
بكونها عربية نطق العرب بها واستعمالها في حقائق تناسب الحقائق الشرعية فهو مسلم وان اردت استعمالها فيما استعمل الشارع فهو لا يسلم
وعن الثاني ان التواتر يدل على النقل في اكثر الاسماء والاحكام تعبدية للامور الشرعية ولانه انما يجب عليه ان توقف على مقصوده لو لم نفهمه في هذه
الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل الغرض قوله يلزم التكليف بما لا يطاق لو لم يفهمنا قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو
كلفهم بها قبل تفهيمهم وليس كذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل بالتكرير والقرائن كما قلنا البحث الرابع في اشتمال القرآن على المعرب
ولعله مناسب لما نحن فيه الكلام في ان القرآن هل اشتمل على كلمة غير عربية ام لا فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاقرب الاول لنا وجوه
الاول اتفاق النحاة على ان مثل ابراهيم واسمعيل غير منصرف للعجمة والعلمية الثاني ان القرآن قد اشتمل على مشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل وهما
فارسيان وطه وهي نبطية وقسطاس وهو رومي الثالث قوله صلعم بعثت الى الاحمر والاسود والاجماع ايضا دل على عموم رسالته وانه مبعوث الى اهل كل
لسان والقرآن آية له ولعله في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فيمكن ان يكون الكتاب جامعا لكل لغة ليتحقق خطابه للكل اعجازا وبيانا
الرابع لا استبعاد في وجود ذلك في الكتاب كوجود حروف اوائل السور احتج النافون بوجوه الاول قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت
آياته أأعجمي وعربي فنفى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين عربي وعجمي ولا ينبغي الاعتراض وفيه العجمي الثاني قوله تعالى بلسان عربي الثالث قوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا ثم اعترضوا على الاولين بجواز اشتمال جميع اللغات على هذه الالفاظ وعموم نبوته صلعم لا يوجب اشتمال القرآن على جميع اللغات لعدم
ذلك ولا المجاز في الكلمة الواحدة والجواب المعنى من سياق الآية الكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهم وهم قد كانوا يفهمونها سلمنا لكن التنويع فالمعنى اعجمي لا يفهم

وقوله باتفاق

وقوله باتفاق اللغات في تلك الالفاظ بعيد البحث الثاني في وقوع النقل وهي جهة الاول النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه و
لا جزم فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على وضع واحد ولدلالة الاستقراء على بقاء الوضع الاول ولانه لو تساوى احتمال النقل وعدمه لم
التفاهم حالة التخاطب لا بعد السؤال عن البقاء على الوضع والنقل الثاني لان لو في ثبوت المتواطئة في الاسماء الشرعية واختلفوا في المشتركة والا
وقوعها فان الصلوة تستعمل في معان متعددة لا يجمعها جامع فانها تتناول ما لا قراءة فيه كالاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة
وما لا قيام فيه كالقاعد والمومي وليس بينها قدر مشترك يجعل اسم الصلوة وفيه نظر لاحتمال ان يكون بينها معنى مشترك وان كنا لا نعلمه فانه
اولى من اعتقاد الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل سلمنا لكن النقل الواقع على احد الوجوه المخصوصة جامع لها لجواز وضع لفظة الصلوة له
سلمنا لكن الصلوة الشرعية حقيقة انما تقال على ذات الركوع والسجود والقراءة واما صلوة الاخرس والجنازة والمومي فانها مجاز وهو اولى من
الاشتراك الثالث الالفاظ المترادفة لا توجد في عرف الشرع لان النقل الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى الترادف فلا ينقل
الرابع الافعال تابعة للمصادر فان كانت المصادر شرعية فالافعال شرعية وان كانت لغوية فهي لغوية ولم يضع الشارع فعلا الا بالا
وكون الافعال شرعية بالعرض لا بالذات الخامس صيغ العقود مثل بعت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة الاخبار في اللغة
وقد يستعمل فيها شرعا لكن البحث في انها اذا نطق بها لتحصيل الاحكام كانت انشاءات لوجوه الاول من خواص الخبر التصديق والتكذيب
وهما منفيان هنا الثاني ليست اخبارا عن الماضي والحال والا لكانت كاذبة ولا يمتنع تعليقها على الشرط فان التعليق توقيف وجود المعلق
على وجود المعلق عليه والداخل في الوجود لا يتوقف دخوله على غيره في الوجود لاستحالة تقدم المشروط على شرطه ولا على المستقبل اذ
دلالتها على المستقبل باقوى من قوله ستصيرين طالقا في المستقبل ولو صرح بذلك لم يقع فكذا في قوله انت طالق وفيه نظر لان دلالة انت
طالق وطلقت على وجود الطلاق اقوى من دلالة ستصيرين ولا يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب الضعيف عدم ترتبه على القوي فجاز ان
يرتب الشارع وقوع الطلاق على الاخبار بوقوعه في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة على الوجود من غير اعتبار الاستقبال او انه اخبار عن
الحال ولا يرد ولانه اخبار وسبب فتعددت الجهة والتعليق فيه منافاة من الحقيقة الثالث هذه الاخبارات ان كانت كاذبة لم يعتد
بها وان كانت صادقة فانه توقف وقوع الطلاق على هذه الصيغ والا لما صدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبره فلو انعكس دار فانه ثبوت الخبر
هنا هو الطالقية واما يتوقف اضعف الى سبب يجتمع معه وان لم يوجد هذا الخبر وينتفي مع انتفائه وانه وجد الخبر وهو هنا باطل
ولا يمكن ان يكون هذه الصيغة شرطا لتأثير السبب والا لتقدمت لكن الخبر الصادق يتقدم مخبر عليه وفيه نظر فان الدور يلزم
لو توقف ثبوت المخبر على صدق الخبر وليس بل على ماهية الخبر فيمنع عدم الاعتداد بالكذب كما في الظهار والفتح لا يتم من الاشاعرة ويجوز
عند المعتزلة اذا اشتمل على مصلحة كلية كتخصيص النبي الرابع امر الله تعالى بالطلاق في قوله فطلقوهن يجب ان يكون مقدورا وليس الا قوله
انت طالق فيكون هو المؤثر المطلب الثاني في المجاز وفيه مباحث الاولى اثباته المحققون عليه ونفاه الاستاذ ابو اسحق ومتابعوه لنا
انه قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وغير ذلك مع الاتفاق على انها لم توضع في اللغة لهذه المعاني بل لغيرها
والمطلقة على هذه لمشابهة ما ولا نعني بالمجاز سوى هذا لا يقال جاز ان يكون حقائق في هذه ايضا لانا نقول انه سيظهر اولوية المجاز على
الاشتراك ولان سبق تلك المعاني الى الذهن دون هذه مع عدم السبق في المشترك ينفي الاشتراك احتج المانعون بانه مخل بالفهم ولانه
ان افاد المجاز مع القرينة لم يكن مجازا اذ لا يحتمل غيره او لا معها فيكون حقيقة فيه او لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقة
ولا مجازا ولان كل معنى مجازي فله لفظ موضوع له فلا يعدل من الحكيم التجاوز عن لفظه الى استعارة غيره لما فيه من التطويل ان ذكر القرينة
وعدم الافادة للمقصود ان اخل بها والجواب عن الاول المنع من الاخلال في الفهم لانه اذا اراد المجاز ذكر معه القرينة ولانه استبعاد وعن
الثاني بانه لا نزاع في العبارة او نقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز فلا يقال ان اللفظ مع القرينة يكون حقيقة فيه لان
القرينة ليست موضوعة حتى يجعل المجموع لفظا واحدا لان الوضع والحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعن الثالث ما سيأتي من
فوائد المجاز البحث الثاني في اثباته في القرآن وكما ان المجاز واقع في اللغة فكذا هو واقع في القرآن والسنة خلافا للظاهرية واطلاق
نقل عن الامامية تمويهاتهم فانهم نصوا على وقوعه في القرآن لنا قوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية وجدارا يريد ان ينقض وغير ذلك
من الآيات وهي كثيرة احتجوا بان المجاز كذب ولهذا امكن نفيه ولان المجاز وكيل والله تعالى منزه عنه ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة

ولانه انما يفيد مع القرينة وربما خفيت فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من الحكيم ولاستلزام كونه تعالى متجوزا ولان كلامه حق وكل
حق فله حقيقة والحقيقة مقابلة بالمجاز ثم اعترضوا بمنع المجاز بما قلناه اما قوله ليس كمثله شيء فانه موضوع لنفي التشبيه اذ الكاف
للتشبيه واما قوله واسأل القرية فالقرية عبارة من الناس المجتمعين لانها ماخوذة من القري وهو الجمع سلمنا لكن لا امتناع في انطاق
الجدران بقدرته تعالى خصوصا في زمن الانبياء عليهم السلام فان خرق العادة فيها جائز وقوله يريد ان ينقض حقيقة ايضا لامكان ان يخلق
الله تعالى في الجدار ارادة والجواب المنع من كون المجاز كذبا انما يلزم لو اريدت الحقيقة على ان الناس يعدون المستعمل للمجاز حسنا
ويفرقون بينه وبين الكذب وليس المجاز من الركيك بل هو افصح وابلغ في تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاتيان به العجز عن الحقيقة وخفاء
القرينة لتقصير المكلف فلا يوجب المنع كالمتشابهات ولم يطلق عليه تعالى اسم المتجوز لايهامه التسامح ولان اسماءه تعالى توقيفية وكون
كلامه تعالى حقا يستلزم الحقيقة بمعنى الصدق لا بالمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لنفي التشبيه وليس مرادا ههنا والا لزم نفي
مثل مثله وهو شرك وكذا على ما تقدم والقرية حقيقة للموضع الذي يجتمع فيه الناس لا للناس المجتمعين ولا للجدار والسؤال لم يقع للجدار
قطعا وانما قصد اهلها وكذا في ارادته على ان ههنا آيات تدل على المعاني بالمجاز من غير تاويل كقوله فلما عتوا عليه وجزاء سيئة سيئة
مثلها واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات لهدمت صوامع وبيع وصلوات الله نور السموات والارض الله يستهزئ
بهم ويمكرون ويمكر الله وكلما اوقدوا نارا للحرب الى غير ذلك من الآيات البحث … في فائدته الباعث عليه مع انه على خلاف الاصل على ما ياتي قد يكون
اللفظ بان يكون اللفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه والمجازي يكون عذبا فيعدل اليه عنها
وقد يكون لعوارضه بان يكون اللفظ المجازي صالحا للسجع فان رواج الكلام كقوله تعالى ولهم ما يخوضون فيه واذا فرغت فانصب والى
ربك فارغب وكقول بعضهم حتى عاد تعريضك تصريحا وتصريحك تعريضا والمطابقة وهي الجمع بين الشيء وضده كقوله تعالى لكيلا تاسوا على
ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم وكقوله … والمجانسة وهي ان يوتى بكلمتين تجانس كل واحدة صاحبتها في تاليف
حروفها كقوله تعالى واسلمت مع سليمان وقال معوية لعبد الله بن العباس ما بالكم يا بني هاشم تصابون في ابصاركم قال كما تصابون في بصائركم
والمقابلة وهي ايراد الكلام ثم مقابلته بمثله اما في المعنى مثل ومكروا مكرا ومكرنا مكرا فالمكر منه تعالى العذاب جعله مقابلة لمكرهم برسله
او في اللفظ ليس من جهة الكناية الامانة تكن اضافة الى التجوز الخيانة جعل مقابلة الكناية التجوز وبازاء الامانة والخيانة ومنها من اصناف
البديع واللفة والروي ولا يصلح الحقيقة لذلك وقد يكون المعنى نفسه بان يكون ابلغ من الحقيقة فانك لو قلت رايت اسدا كان ابلغ في الوصف
بالشجاعة من قولك رايت رجلا كالاسد او للتعظيم مثل سلام على المجلس العالي فانه ترك الحقيقة للاجلال او للتحقير كالغائط او لزيادة البيان
وهو الذي يذكر للتوكيد او لتلطيف الكلام فان النفس اذا سمعت المعنى المجازي حصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل
الحقيقة او يحصل المعرفة التامة فلا يحصل شوق الى شيء لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجاز الذي يحصل به التعريف من بعض الوجوه
فيحصل له الوجه الذي عرفه لذة فيعتقد ان الكمال لم يحصل له لذات والآم متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وكان الشعور
بها اتم فاذا عبر عن المعنى بلفظ الحقيقي حصلت المعرفة التامة فلا يحصل اللذة القوية واذا عرف بلازم عرف لا على سبيل الكمال فيحصل حالة
تشبه الدغدغة النفسانية فلهذا كان المجاز اولى البحث … في اقسامه اعلم ان الالفاظ منها بسائط ومنها مركبات وكل واحد منها قد يستعمل
في موضوعه الاصلي وهو الحقيقي وقد ينتقل عنه فيكون مجازا فالمجاز اذن اما ان يقع في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات
فقد اتفق عليه المحققون كاسد للشجاع وحمار للبليد واما في التركيب فكذلك ايضا خلافا لبعضهم وذلك بان يستعمل كل واحد من اللفظين
في معناه الحقيقي لكن التركيب غير مطابق كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من هذه الالفاظ المفردة مستعمل
في موضوعه لكن اسناد اشاب الى كر الغداة ليس بحقيقي لحصوله من الله تعالى ومثله طلعت الشمس ومات زيد واما الذي يقع فيهما فكقولك
احياني اكتحال بطلعتك فان الاكتحال ههنا مجاز افرادي والاحياء ايضا مجاز افرادي واسناد الاحياء اليه مجاز تركيبي لانه غير مسند الى الله
حقيقة قال بعضهم جهة الاسناد واحدة فالمجاز في المفرد خاصة وليس بجيد فان اسناد الفاعلية والمفعولية مختلفان فاذا كان اللفظ بحيث يصح
اسناده الى اخر اسناد الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعولية مجازا او بالعكس البحث … في علاقة المفرد وهي اثنا عشر الاول اطلاق السبب
على المسبب القابل سال الوادي والصورة كتسمية اليد قدرة والفاعل كتسمية المطر بالسماء والغاية كتسمية العنب خمرا او العقد نكاحا الثاني

العكس كتسمية المرض

العكس كتسمية المرض الشديد موتا ولما كانت الغاية علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها جمعت العلاقتين فكان المجاز فيها اولى
من غيرها من باقي الاسباب وفيه نظر فان العلة الفاعلية اقوى الاسباب فان يترجح على الغاية التي ترجحت بالمعلولية المرجوحة ولما استلزم
السبب المعين المسبب المعين والمسبب المعين السبب المطلق لا المعين كان نقل اسم السبب على المسبب احسن من العكس الثالث التسمية بالمشابهة
كالشجاع بالاسد والبليد بالحمار ويسمى هذا بالمستعار وهذه المشابهة قد يكون في الشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على
الشجاع لا على الابخر لخفائها الرابع التسمية باسم الضد كقوله تعالى سيئة سيئة مثلها فانه عند واعليه ويمكن ان يلحق بالمشابهة للمشابهة بين
السيئة وجزائها الخامس اسم الكل الى الجزء كاطلاق العام على الخاص ويدخل بنوع من الاعتبار تحت السبب السادس عكسه كما يقال للزنجي
اسود والاول اولى لاستلزام الكل الجزء دون العكس والملازمة سبب التجوز مستقل السابع تسمية الامكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن
انها مسكرة ويدخل بنوع من الاعتبار تحت الغاية الثامن اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كضارب لمن فرغ منه باعتبار انه كان عليه
والمعتق عبد التاسع تسمية ما يؤول اليه كالشارب بالسكران العاشر المجاورة كالرواية المنقولة من الجمل الى الظرف الحادي عشر المجاز بسبب
ترك اهل العرف استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة في الحمار ولا يكون لفظ الدابة مجازا ان كان باعتبار صيرورته مستعملا في الفرس
وحده فهو من باب اطلاق اسم العام على الخاص وان كان باعتبار المنع من استعماله في غيره فهو مجاز لان المجازية كيفية يعرض للفظ من جهة
دلالته على معناه لا من جهة عدم دلالته على الغير لانا نقول استعمال الدابة في الكلب والحمار مجاز بالنسبة الى الوضع العرفي للعلاقة بينه وبين موضوعه
وحقيقة لغوية الا ان المجاز من باب المشابهة فيدخل فيما تقدم الثاني عشر المجاز باعتبار الزيادة والنقصان الثالث عشر تسمية المتعلق كتسمية
المعلوم علما والمقدور قدرة البحث … في محله قد عرفت ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعرفت ايضا في غير هذه الصناعة ان انواع
الالفاظ ثلثة اسم وفعل وحرف فالحرف لا يدخله المجاز بالذات لعدم استقلاله بالمفهومية وانما يعرض انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي
ضمه اليه فلا مجاز وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا في التركيب لا في المفرد وفيه نظر فانا لو استعملنا من في الانتهاء كان مجازا في المفرد واما
الفعل فهو دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فهو مركب من المصدر والزمان والنسبة فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله
في الفعل الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء ما وفيه نظر فان مجازية المركب لا ينحصر في مفرد بعينه فجاز كون الفعل مجازا باعتبار صيغته فانه
يدل وضعا على زمان ماض فيستعمل في المستقبل مجازا وليس في المشتق منه وايضا فان المضارع قيل انه مشترك وقيل انه مجاز في احد الزمانين
حقيقة في الاخر واختلفوا في الحقيقي منهما واعتقاد المجاز اولى من اعتقاد الاشتراك ولان صيغة الاخبار قد ترد في الانشاء والتهديد وغيره
واعتقاد المجاز فيها اولى من الاشتراك واما الاسم فاما ان يكون علما او اسما مشتقا او اسم جنس والاعلام ليست مجازات لان شرط المجاز استناد النقل
الى علاقة بين الفرع والاصل وهي منفية في الاعلام واما المشتق فما لم يتطرق المجاز الى المشتق منه لم يتطرق الى المشتق الذي لا معنى له الا انه امر
ما حصل له المشتق منه فاذن المجاز في الحقيقة انما هو في اسماء الاجناس وفيه نظر فان المشتق مركب من المشتق منه ومن صيغة خاصة تدل على
الفاعلية او المفعولية فجاز ان يكون المجاز في الصيغة كما قلنا في الفعل وايضا قد بينا ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى المستقبل
فانه يكون مجازا لا باعتبار مجازية المشتق منه ولان اسم الفاعل قد ياتي بمعنى المفعول مجازا او لان الفعل قد ياتي بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول فاعتقاد
المجاز في احدهما اولى من اعتقاد الاشتراك البحث … في شرائطه وهي ثلثة الاول لا بد فيه من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا
كان اختراعا لا يقال يلزم منه القياس في اللغة لانا نقول انما يكون قياسا لو سميناه حقيقة لاجل العلاقة ونحن لا نقول به بل انما نسميه على
سبيل المجاز ولهذا سلبه عنه ولو اثبتنا حكم الاصل في الفرع لامتنع مناسبته كما امتنع في الاصل وفيه نظر لانا نمنع الملازمة والسلب ليس للتسمية
بل المعنى الحقيقي الثاني انتفاء المانع بان لا يمنع اهل اللغة منه فانهم لو منعوا منه لم يجز الاستعمال كما انهم منعوا من استعمال النخلة لطويل غير الانسان
وشبكة للصيد واب للابن وبالعكس وغير ذلك وان لا يمنع الشرع منه كما منع من اطلاق اسم الكافر على المؤمن باعتبار كفر تقدم ان جعلناه مجازا
او باعتبار معنى الحقيقي كالمعطلة اذا صار مجازا عرفيا الثالث شرط جماعة النقل بمعنى ان اللفظ لا يستعمل في معناه المجازي في كل صورة
الا بنص اهل اللغة عليه ومنع آخرون منه وهو الاقرب لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه والتالي باطل فكذا المقدم ولانا قد بينا ان الشارع
يجوز بالفاظ عربية في معان لم يعرفها اهل اللغة وكذا كل اهل فن من العلوم استخرجوا معاني ووضعوا لها الفاظا عربية للمناسبة فيكون مجازا
وفيه نظر اذ الثابت الوضع العرفي اما المجاز فلا واسناده الى الوضع الى المناسبة ممنوع ولانه لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة مع انهم
اتفقوا على انه وجه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى الفكر والنظر الدقيق قبل النظر لاستخراج محاسن المجاز والاطلاع على الحكمة

ولان النظر انما هو للواضع وايضا لو كان نقليا لما افتقر فيه الى العلاقة بل كان النقل فيه كافيا ثم الافتقار الى العلاقة انما كان لمزية توقف المجاز
من حيث هو مجاز عليها والا كان الملاق الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز ولانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض منه التعظيم
انما يحصل بإعارة معنى الاسد له فانك لو اعطيته الاسم بدون المعنى لم يحصل التعظيم وان كان لعارية اللفظ تابعة لاعارة المعنى وكانت اعارة المعنى
حاصلة بمجرد قصد المبالغة لم يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع وعين نظر لحصول التعظيم باعارة الشجاعة التي للاسد مع المشروطه
بانما العلاقة لو كفت لجاز تسمية غير الانسان نخلة والصيد شبكه والثمرة شجرة وظل الحائط حائطا وللاب ابنا لما بينهما من المشابهة والعلاقة وليس كذلك
ولانه لولاه لجاز اطلاق اسم الحقيقة عليه اما بالقياس او انه اختراع من الواضع المتاخر والتالي بطل بقسميه فالمقدم مثله ولانه يلزم خروج
القران عن كونه عربيا والجواب عن الاول ان العلاقة كافية والمنع من التسمية لمنع اهل اللغة منه لا يقال يقع التعارض بين المقتضى للجواز وهو
وجود العلاقة وبين المقتضى للمنع وهو منعهم لانا نقول لجاز ان يكون المقتضى للجواز مشروطا بعدم ظهور المنع ومع الظهور ينتفي المقتضى وعن
الثاني انه ليس بقياس ولا بلا اختراع لان اهل اللغة اذا نصوا على العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فكلما وجد فانك العلاقة جاز لنا التجوز
وعن الثالث ان تلك الالفاظ مجازات لغوية قد استعملها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة
البحث التاسع في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز اما الفعل فانا اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد
فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان وليس بجيد لان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة
ولا كثرة وهو يوهم انه دال على جميع اشخاص الماهية قال واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت ما اثر
راسه لم يكن قد ضربته من جميع جوانبه واعترض سنونه بان المتالم زيد لا بعضه فظا لان البحث في الضرب لا الالم والضرب امساس عنيف من جسم
لجسم حيوان والامساس يرجع الى الاجزاء لا الجملة وههنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة
المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية
ولا الضرب وقد استخرج البهاشمة مجازا مع ان الرؤية انما يتناول سطحه الظاهر وذلك ليس حقيقة زيد بل انما هو امر خارج عنه او جزء
منه ومثل هذا المجاز من باب المجاز التركيبي العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعملت في معناها الحقيقي وزيد من الاعلام فلا يكون مجازا
بل المجاز وقع في النسبة والتركيب البحث العاشر في ان المجاز على خلاف الاصل قد عرفت فيما مر ان فائدة الوضع اعلام الغير ما في الضمير باللفظ
الموضوع للمعنى فاذن الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانها لو لم تكن اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما باصل والقسمان
باطلان اما الاول فبالاجماع ولانه مناف للحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى لكيلا يكتفى به في التعبير عنه ليكون استعماله فيما لم يوضع له
اصلا في اللغة واما الثاني فلانه يخل بمصالح التزيد ويخل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا بين حقيقته ومجازه وكذا جميع ما نطق به العرب لتردد تلك
الالفاظ بين حقايقها ومجازاتها فكان لا يحصل الفهم الا بعد الاستكشاف ولمنافاة الحكم ان جعل اصلا من ثالث وزيادة الخلل في الفهم ولا مانع فالاول
بينهما ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امر بحمله على
مجازه عند التجرد كان حقيقة في ذلك المجموع ولو قال احملوه عليهما معا او لو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما او هو محال
فالاكان مهملا لا مستعملا ولان المجاز يتوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونقله الى الفرع وعلة النقل والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل
شرطا كان اغلب وقوعا او اكثر وقوعا وهو دليل الاصالة ولان الواضع اكتفى به في الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا فافهموا كذا لك عن تابعه في استعمال
لغته وجب ان يجري على نهجه ولهذا يسبق الحقيقي الى الذهن دون المجازي ولو قال لنا مثلا ذلك في المجاز كان حقيقة ايضا وللاجماع على ان الاصل الحقيقة
قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي ابتدأتها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية
تقول اسقني دهاقا اي ملأنا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة لما ساغ ذلك تذنيب الحقيقة قد تهجر ويكثر استعمال المجاز
لا حد يحصل العاكس فيه فيصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي لم
يخرج الى حد المجاز وبين المجاز الراجح القاصر عن كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح وقيل بالتوقف
وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجوحية باعتبارين فيحصل التعادل البحث الحادي عشر في ان المجاز المركب عقلي الفعل اذا اطلق
بصيغة من ذات فاسناده في الحقيقة الى تلك الذات لانها المؤثرة فيه فان اسند الى غيرها كان مجازا عقليا لان الاسناد الى المؤثر حكم عقلي ثابت في نفس
الامر فنقله من متعلقه الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي كقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها ما انبت الارض والاخراج والانبات انما يسندان

نقل الامر على

نقل الامر وعلى سبيل الحقيقة الى الله تعالى فاسنادهما الى الارض يكون لا شك مجازا عقليا لا يقال اخرج وانبت في اصل الوضع بازاء الخروج والنبات المستند
الى المؤثر القادر فاذا استعملناه في صدورهما من الارض فقد استعملناه في غير موضوعهما اللغوي فكان مجازا لفظيا لانا نقول الافعال لا تدل على صدور امر
عن شيء ما من غير دلالة على خصوصية ذلك المؤثر والا لكان لفظة اخرج جزءا ما فكان يقبل التصديق والتكذيب من غير انضمام شيء اخر اليه
وليس كذلك ولصحة اخرجه القادر وغير القادر وليس الاول تكريرا ولا الثاني نقضا وفيه نظر لان التاكيد ليس تكريرا والتجوز ليس نقضا وذكر غير
القادر قرينة ولانه لو سلم استناده الى القادر لكن لا دلالة له على خصوصية ذلك القادر والا لزم حصول الاشتراك اللفظي بحسب تعدد القادرين
واذا ثبت هذا فاذا اضيف ذلك الفعل الى غير ذلك القادر الذي هو صادر عنه لم يكن التغيير واقعا في مفهومات الالفاظ بل في الاسناد والفرق
بين هذا النوع من المجاز وبين الكذب القرينة الحالية كالعلم او الظن بانتفاء كذب المخبر فيعلم ارادة المجاز وكان يقترن بالكلام هيئات مخصوصة
قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس الحقيقة فكان يعلم بسبب خصوصية القضية انتفاء ولم يكن المتكلم الحذر كالحقيقة فيعلم ارادة المجاز او المقالية
بان يذكر عقيب كلامه ما يدل على غير ظاهره المطلب الرابع في مباحث يشترك بين الحقيقة والمجاز وهي اربعة الاول لعدم التلازم بينهما الحق
ذلك اما عدم استلزام الحقيقة المجاز فظاهر اذ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ولا يجب من وضع اللفظ واستعماله في موضوعه استعماله
في غيره للعلاقة فلا يجب من الحقيقة المجاز واما العكس فقد ذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى خلافه لنا ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما
وضع له للعلاقة بينه وبينه وهو لا شك مسبوق بالوضع لكن لا يجب من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز عن الحقيقة نعم يستحيل انفكاكه
عن الوضع الاصلي لكونه تابعا فيستحيل وجوده بدون وجود متبوعه وايضا لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن ولنحو عسى حقايق
وليس كذلك فان الرحمن موضوع للانعطاف وعسى للتصرف ولم يستعملا في ذلك بل استعمل لفظة الرحمن في الله تعالى وعسى لغير المتصرف ايضا
لو استلزم لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقايق وفيه نظر فان المجاز هنا في التركيب وهو يستلزم حقايق في المفرد لا
التركيب وقيل هو مشترك الالزام فان المجاز يستلزم الوضع قطعا ولم ينقل الوضع هنا وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا ونعلم استلزام المجاز
الوضع المطلق ولا يلزم من عدم العلم بخصوصية انتفائه بخلاف الحقيقة فان الدليل لم يدل عليها لم ينقل الاستعمال واحتج المخالف بانه لو
لم يلزم لعري الوضع من الفائدة اعني فائدة الاستعمال فيما وضع له فاذا انتفى انتفت الفائدة وايضا المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي
وهذا تصريح بوضعه في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه والجواب عن الاول من وجهين الاول فايدة
الاستعمال في وقت معين بل لا مطلقا ولا يلزم انتفاء الفائدة لان الاستعمال متى اراد المخاطب الثاني فايدته التجوز في غير ذلك المعنى
الثاني بتسليم وضع السابق فوله فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة قلنا مسلم لكن ليس في ذلك الكلام اشعار بوجوب الاستعمال
ولو كان لم يتم فاذا لم يحصل الاستعمال لم يحصل الحقيقة اللهم الا ان نقول انه يلزم امكان الحقيقة فنقول كذلك المجاز فان المجاز يستلزم امكان
المجاز وهو لعوب الاشياء اختيار فخر الدين وقيل ذلك بقليل باستلزام المجاز الوضع وكونه جايز الخلو من الحقيقة والمجاز البحث الثاني في
امكان الخلو عنهما قد بينا ان الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع له وقد ابانه المجاز في اللفظ او في الاستعمال
بل في الوضع فيكون هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له او استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا شك في ان استعماله مسبوق بالوضع ففي حالة
الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال ثم انه يلزم ذلك بل لا يوجد لعلم معظم فوائد الوضع
وايضا الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لكونها من الالقاب والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له وهو يستدعي كونهما
قد وضعا في الاستعمال لغة واسماء الاعلام ليست كذلك فانه مستعملها لم يستعملها فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم ثم
كل لفظ مستعمل من كلام العرب ملحق بالوضع الاول فانه لا يخلو من الحقيقة والمجاز واما ان فخر الدين قال ان دلالة اللفظ فلا يكون حقيقة ولا مجازا
واحتج بالاول وليس بجيد فان الحقيقة والمجاز ليسا من عوارض الدلالة بل الالفاظ البحث الثالث في امكان الجمع بينهما اعلم ان الحقيقة والمجاز من الامور
الاضافية مبنية الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما عند تعدد المعاني فان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الشجاع بل يجب
ذلك في كل ما استعمل في حقيقته وله مجاز واما اذا اتحد المعنى فانه يتعدد الوضع امكن وذلك بان يضع احدى القبيلتين لفظا لمعنى ويتجوز به
هم واخرون في ذلك المعنى بعينه سواء كانوا قد وضعوا لفظا اخر او لم يضعوا وكذا العرف بالنسبة الى اللغة فان الدابة في الاصل حقيقة لغوية
ومجاز عرفي واما اذا اتحد المعنى والواضع فلا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد لاستحالة اجتماع المتقابلات تنبيه اذا كان اللفظ حقيقة في شيء ومجازا
في اخر هل اراده بهما معا من ذلك اللفظ فالقائلون بجواز ارادة معنى المشترك جوزوه هنا لا استحالة ارادة المتناقضين ثم يجوز مجازا لا حقيقة

تذنيب الحقيقة قد يصير مجازا وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية كالالفاظ العرفية فان
الغائط حقيقة عرفية في قضاء الحاجة ومجاز عرفي في المكان المطمئن بل قد يهجر الحقيقة بالكلية فيبقى اللفظ منقولا تذنيب في المميز بينهما وهو يقع من
وجوه الاول تنصيص اهل اللغة عليه اما بان يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز او يذكر حديهما او خواصهما الثاني سبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند
سماع اللفظ مجردا عن القراين فيدل على كونه حقيقة فيه اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره لم يسبق فهمه والمجاز بخلافه وهو الذي لا يتبادر الى الذهن منه من
دون القرينة لا يقال ينتقض بالمجاز المنقول حيث يتبادر الى الذهن منه دون حقيقته وينتقض الخاص ايضا وباللفظ المشترك فانه لا يتبادر الى الذهن
شيء من مدلولاته مع كونه حقيقة فيها لانا نجيب عن الاول بانه ان علم كونه مجازا عند التبادر فلا بحث لانهم اخذوا في الخاصة التبادر من غير قرينة مع عدم
العلم بكونه مجازا وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج النادر تحت الغالب اولى وليس بجيد لانا نجعله حقيقة
لغوية مع فرض خلافه فالاولى في الوجه ان نقول انه حقيقة عرفية والتبادر بالنسبة الى العرف غير التبادر بالنسبة الى اللغة ونحن نريد بالتبادر بالنسبة
الى اللغة التي وقع التخاطب بها اما لغة او عرفا او شرعا وعن الثاني بان المشترك ان كان بعض مدلولاته فلا بحث وان لم يخف الاشكال فهو حقيقة في الواحد
على البدل لا في الواحد معينا والذي هو حقيقة فيه فهو يتبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد على البدل والذي لا يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين عند
حقيقة فيه وفيه نظر لان معنى الواحد على البدل احدهما لا بعينه على انه لو لم يكن اللفظ من قبيل المشترك بل كان متواطيا ان قد جعله حقيقة في امر كلي شامل
لمعانيه اشتمال المعنى المشترك على افراده وليس كذلك وان عني به كل واحد بخصوصيته ورد الاشكال والوجه ان نقول التبادر دليل الحقيقة ولا يلزم من عدمه
انتفاؤها الثالث استعمال اهل اللغة لفظا مجردا لقصد افهام المعنى معين ولو عبروا عنه بغيره او عبر به عن غيره لم يجردوه بل ضموا اليه قرينة فيعلم
ان الاول حقيقة اذ لولا علمهم باستحقاق ذلك اللفظ لذلك المعنى لما اقتصروا عليها ويكون الثاني مجازا الرابع تعليق اللفظ بما يستحيل تعلقه به فيقتضي
كونه مجازا للعلم بانتفاء الوضع مثل واسئل القرية لا يقال يجوز ان يكون مشتركا ونحن نحمل اللفظ المشترك على بعض معانيه ملاه لا يوجب جعله مجازا لانا
نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى منه مع التعارض وانا عرفت هذا فنقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني واستعمل
في غيره حكم بكونه مجازا اذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح للموضوعية ولم يكن مشتركا الخامس اذا وضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله في بعض موارده
ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء عرف كونه مجازا عرفيا كالدابة في الحمار السادس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز فقولنا عالم لما صدق على ذي
علم صدق على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه يصح واسئل القرية ولم يصح واسئل البساط واعترض عليه بان الدعوى العامة لا يصح بالمثال الواحد وليعتم
ان اريد بالمراد بالحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لا يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه
في المعنى كان قياسا في اللغة وهو يطلب جوازه لكن دعوى الاطراد في الحقيقة ممنوعة فانها قد لا تطرد بان يمنع منه العقل كالدليل عند من يجعله حقيقة
في محل الدلالة فانه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله في حقه تعالى او يمنع منه السمع كتسميته تعالى بالفاضل والسخي فان الحقيقة
وان وجدت لكن السمع منع منها او يمنع منه اهل اللغة كالابلق في غير الفرس فان قالوا الابلق موضوع لما اجتمع فيه اللونان بشرط كونه فرسا قلنا الوجه هذا
جار في كل مجاز ولا يطرد الاعتذار بمثله فيبطل الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا وكذا القارورة حقيقة في الزجاجة الخاصة لكونها مقرة للمايع
وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ولا يسمى قارورة قال بعض المتاخرين علامة المجاز عدم الاطراد في مدلوله مع عدم ورود المنع من اللغة او الشرع
ولا يرد اطراد بعض المجاز مع انه ليس حقيقة لان عدم الاطراد دليل المجاز ولم يجعل الاطراد دليل الحقيقة والزم بعضهم الدور لان عدم الاطراد الذي
جعل علامة على المجاز قد يوجد في الحقيقة كالسخي وغيره وهو حقيقة فان قلت عدم الاطراد هنا لمانع قلنا فعدم الاطراد انما يدل على المجاز اذا لم يكن لمانع
وانما يعرف انه ليس لمانع لو كان مجازا وفيه نظر لمنع الملازمة الاخيرة السابع امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لصفة ولا يصح
ان يشتق لموصوفها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دليل على كونه مجازا مثاله ان لفظة الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور ولما
لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال على العمومية وبانتقاضه بقولهم للبليد حمار وجمعه حمر وفيه نظر لمغايرة الجمع
الاشتقاق وايضا الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يقال للجسم الذي قامت به الرائحة مترواح الثامن ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة
في غير المسمى المذكور جمعه يخالف جمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي على اوامر وفي الفعل على امور ويضعف بان الحكم في الجمع
لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر فقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجمع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع التاسع المعنى الحقيقي اذا
كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق به شيء كان مجازا والقدرة اذا اريد بها المعنى الحقيقي وهو الصفة المؤثرة كان متعلقا بالمقدور واذا اطلقت
على المقدور كما في قولهم انظر الى قدرة الله فلا مقدور لها اذ لم يكن لها متعلق فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال كون اللفظ حقيقة فيهما ويكون له بحسب احدى

حقيقة متعلق

حقيقة متعلق دون الاخرى والحكم بالجملة التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقيا بل من توابع المسمى العاشر صحة النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة
فانه يصح نفي الحمار عن البليد فلا يصح نفي الانسانية عنه قيل انه يلزم الدور لان صحة النفي لا يثبت الا بعد معرفة كونه مجازا الحادي عشر التزام تقييده دليل
على المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب الثاني عشر توقفه على المسمى الاخر دليل المجاز مثل ومكروا ومكر الله الفصل السابع في التعارض بين احوال الالفاظ انه
لما اتسع مستعملو الالفاظ فيها الى الواضع نفسه فلم يقتصروا باللفظ على المعنى الواحد فلم يوجبوا ثبوته في موضعه بل جوزوا اخراجه عنه وحذفه
بالكلية مع بقاء ما يدل عليه التزاما وافضى هذا الامتناع بهم الى التجوز باتحاد اللفظ مع تكثر معناه كالمشترك والى اشغاله عن موضعه من غير اهماله بالكلية
كالمجاز او بالكلية كالمنقول او عن بعض موارده كالمخصص والى حذفه مع قيام ما ينبئ عنه كالاضمار فكانت هذه الاشياء غير متضادة بل يمكن اجتماعها في اللفظ
الواحد او اجتماع عدة منها وامكن الاكتفاء باحدها عن صاحبه وكان الاكتفاء مما يجب المصير اليه مع امكانه لا جرم وجب النظر في اولية المكتفى به ولما كان
اختلال الفهم انما يحصل بامور خمسة الاول الاشتراك الثاني النقل العرفي او الشرعي الثالث المجاز الرابع الاضمار الخامس التخصيص والاقتصار اثبات شرط
يتوقف عليه وجود المذكور لا صحة اللفظ وجب النظر في التعارض بينها ودليل الحصر انه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد
ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد باللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص يكون المراد جميع ما وضع له وانواع التعارض عشرة لحصول الاربعة
الباقية وثلثة من المنقول والثلثة واثنان من المجاز والباقيين وواحد من الباقيين فههنا مباحث الاول اذا تعارض النقل والاشتراك فالاشتراك
اولى خلافا لفخر الدين الرازي وجماعة كقولهم الطواف بالبيت صلوة فنقول يشترط فيه الطهارة كالصلوة المنقولة فلو كان لفظ الصلوة مشتركة بين
المعهود الشرعي واللغوي كان ابعاد النقل اولى عندهم لنا وجوه الاول ان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول والاشتراك لا
يقتضي النسخ فيكون اولى لما في من اولوية الاشتراك من النسخ الثاني لم ينكر المحققون الاشتراك وانكر كثير منهم النقل الثالث تطرق الخطاء في المنقول
ثابت دون المشترك فان المشترك ان وجد معه القرينة عرف السامع المقصد وان لم يوجد توقف ولا خطأ على التقديرين وفي النقل
ربما خفي عنه النقل الى الجديد فيفهم الاول وليس مراد الشارع عليه فوقع في الخطاء الرابع النقل يقف على ما يقف عليه المشترك وزيادة فيكون مرجوحا وذلك
ان الاشتراك يكفي حصوله بوضع واحد فيقول الواضع وضعته لهذين تحصيلا لغرض التعريف الاجمالي اما النقل فيقف على ... ثم على وضع
جديد للمعنى وعلى امور كثيرة مرجح بالنسبة الى الموقوف على الواحد منها الخامس مفاسد الاشتراك قد يحصل في النقل دون العكس فان السامع
قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني ولم يعرف انه نقل الى الثاني فيظنه مشتركا فتحصل له مفاسد الاشتراك مع مفسدة جهله
بالنقل وجميع مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى السادس المشترك اكثر وجودا من المنقول والالحاق بالاعم الاغلب اولى السابع الواضع اكثر المفاسد على اقلها احتجاجا
عن ذلك كله بان الشرع لما نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى الشرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل وان يبلغ حد التواتر فيزول المفاسد جميعها وليس
اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي بل في مطلق النقل ولا شك في ان العرف او اهل اللغة لو نقلوا الكلام لم يجب عليهم ابلاغه الى حد التواتر واما ثانيا فلان
اشتهار النقل كيف يزيل نسخ الوضع الاول او توقفه عليه وعلى وضع جديد وقلة وجوده واما ثالثا فلان التواتر انما يحصل بالتدريج والمفاسد
حاصلة قبله واما رابعا فلانهم اتما تعارضتا في لفظ لا يعلم كونه منقولا ولا مشتركا نعم لو تعارض لفظ منقول مع اخر مشترك في اثنين مثلا كان التمسك بالمنقول
اولى لاقتضاء النقل ارادة معنى دون الاشتراك فلا يرد عليه شيء من تلك الوجوه ثم احتجوا بان في النقل يكون اللفظ موضوعا لحقيقة واحدة قبل النقل
وبعده الا انه في بعض الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى وفي بعضها مفرد بالنسبة الى الاخر والمشترك مشترك في جميع الاوقات فكان الاول اولى والجواب
ان اتحاد المعنى مع حصول المفاسد الناشية من تعدده غير مفيد وقد بينا حصول المفاسد الناشية من تعدده غير مفيد وقد بينا حصول المفاسد بسبب
النقل في المنقول البحث الثاني في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز اولى كما نقول في النكاح مجاز في الوطي فيكون حقيقة
في العقد فيحرم على الابن من عقد عليها الاب ولو قيل في الخصم بل هو حقيقة فيه فلعله المراد كان ادعاء المجاز اولى لانه اغلب واكثر والاكثرية دليل الارجحية
ولحصول الفائدة دائما مع المجاز دون الاشتراك والفائدة القصوى في الوضع الاستفادة من اللفظ فيما يعدم الفائدة ان اللفظ المجرد عن القرينة حمل
على الحقيقة وان لم يحمل على المجاز فيما يحصل منه الفائدة اما المشترك فان وجدت القرينة افادت تعيين المراد والا فلا ولان المشترك الى مستبعد
استعمال اللفظ في المعنى وضده او فيه وفي نقيضه ولان المجاز قد يكون اوجز وابلغ واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة
والمجانسة والروي ولانه اوسع في العبارة لحذف يعبر عن الشيء الواحد بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازية كثيرة فان قيل الاشتراك اولى لوجوه الاول المشترك لا يعرض
الخطاء لانه ان وجد معه القرينة حمل عليه والا توقف السامع اما المجاز فان وجدت القرينة حمل عليه والا حمل على الحقيقة فيقع في الخطاء على تقدير ارادة المجاز
فعلى التقدير الاول لم يحصل محذور واحتيج الى التجرد عن القرينة وهو الجهل بمراد المتكلم وعلى الثاني يحصل محذوران احدهما او الثاني اعتقاد ما ليس بمراد

الحقيقة

من اد الثاني الاشتراك يتوقف على شيء واحد هو الوضع لانه قد يحصل بوضع واحد والمجاز يتوقف عليه وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة المصححة وعلى تعذر
فيكون الاولى اولى الثالث المشترك اذا ورد دليل على تعين حمله على احد معنييه اضمر في الاخر بخلاف المجاز فانه لا يضمر على تقدير تعذر حمله على الحقيقة الرابع المشترك
يفيد احدهما الابعد ودلالة اللفظ على هذا الذي بحقيقة لا مجازا ان يكون اولى من المجاز الخامس حمله على المجاز يفضي الى نسخ الحقيقة بخلاف المشترك السادس لابد
للناظر مع الاشتراك من الجد من القرينة فيبعد عن الخطاء بخلاف المجاز فانه يحمله على الحقيقة فيقرب من الخطاء السابع الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى
القراين فانه كان في النعاه وفي المجاز لابد من قرينة قوية ... لاصالة الحقيقة ... الثامن المشترك مطرد لانه من خواص الحقيقة فلا يضطرب بخلاف
المجاز التاسع الاشتقاق يحصل في كل واحد من الحقيقتين فيتسع بخلاف المجاز التاسع الاشتقاق فيحصل في كل واحد من الحقيقتين العاشر يصح التجوز
من كل واحد من معنيي المشترك فيكثر الفايدة بخلاف المجاز الحادي عشر المشترك مستغن عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر والجواب ان المجاز اغلب
والترجيح بمعارضه ما ذكرتم **البحث الثالث** في التعارض بين الاشتراك والباقيين الاول الاضمار اولى من الاشتراك كقوله تعالى في حتى من الابل شاة فيقول الخصم الواجب
عين الشاة لان في مشتركة بين الظرفية والسببية فيقول الاخر بل مقدار الشاة لان في للظرفية خاصة فيصير في حتى من الابل مقدار شاة لاختصاص الاجمال الحاصل
بسبب الاضمار ببعض الصور وتعميمه في المشترك فكان اقل ولان الفهم فيه اكثر لا يقال الاضمار يفتقر الى ثلث قراين قرينة دالة على اصل الاضمار واخرى على موضعه وثالثة
على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة لانا نقول الاضمار وان افتقر الى ثلث قراين لكن في صورة واحدة والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في جميع الصور
وايضا الاضمار اوجز واخصر وبعيد من محاسن الكلام قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وايضا من شرط الاضمار العلم بالمضمر فلا يحصل معه خلل
في الفهم بخلاف المشترك الثاني التخصيص اولى من الاشتراك كالموقول النكاح حقيقة في العقد فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم منكوحة الاب وان كانت
بنكاح فاسد الا ان هذه المنكوحة خصت من تعميم النص فيبقى المنكوحة بالصحيح داخلة تحت التحريم فيقول الاخر بل النكاح مشترك بين العقد والوطي وليس
مراد النص العقد والا لزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين ان المراد الوطي وجوابه التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك
على ما تقدم **البحث الرابع** في باقي المعارضات الاول المجاز اولى من النقل مثل ان يقول المستدل الصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في المعنى الشرعي لاشتماله على الدعاء وهو
باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيقول الخصم بل هو حقيقة في الشرع بالنقل وجوابه ان المجاز اولى لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر
والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن الحقيقة وهي ميسرة لا يقال اذا ثبت النقل فهم كل واحد مراد المتكلم بحكم الوضع فينتفي الخلل في الفهم والحقيقة اذا لم تر
فقد يتعذر المجاز ويخفى وجهه فيقع الاختلال لانا نقول الحقيقة تعين على فهم المجاز اذا اشترط العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل اذا خرج به المعنى الاول
بقرينة لم يتعين المنقول اليه فكان المجاز اقرب الى الفهم ولما في المجاز من فوايد التي لم يوجد في النقل الثاني الاضمار اولى من النقل لما تقدم في اولوية المجاز مثل
ان يقول المستدل لا يجوز بيع الذهب بمثله متفاضلا لانه ربا فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهذا اولى لان الربا على تقدير كونه حقيقة
في العقد يلزم النقل في الاية وعلى تقدير كونه حقيقة في مطلق الزيادة يصير العقد محرم اخذ الربا فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل الثالث التخصيص
اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم مثاله ان يقول الخصم في قوله تعالى واحل الله البيع لفظ البيع حقيقة
في كل معاوضة ومبادلة يجري بين الناس خص شرعا كل معاوضة غير شرعية فيبقى جامعة لشرايط الصحة ويقول الاخر بل الشرع نقل الى العقد
الجامع لشرايط الصحة الرابع المجاز والاضمار سواء كقوله تعالى الطواف بالبيت صلوة فيقول الخصم الطواف نفسه عليه الصلوة مجازا لاشتماله على الدعاء
من باب اطلاق اسم الجزء الكل باسم جزئه فيقول الاخر بل فيه اضمار وهو مثل الصلوة لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر وكما يخفى تعيين المضمر
كذا يخفى تعيين المجاز لان الحقيقة تعين على فهم المجاز لانا نقول وهي يتعين على فهم الاضمار ان هذه سقوط شيء من الكلام يدل الباقي عليه الخامس التخصيص
اولى من المجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة خص منه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد حربي فيكون المجاز من باب اطلاق الكل
على الجزء او يقول حقيقة اللمس ناقضة لقوله تعالى او لامستم النساء لكن خص بمس المحرم والصغيرة والميتة لخروجهن عن مظنة الاستمتاع فيقول
الاخر بل المراد الوطي فلا ينقض الوضوء بحقيقته فيكون التخصيص اولى لحصول المراد معين مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يوقف
منه على قرينة حمل على الحقيقة فلا يحصل المراد ولان اللفظ انتفت عنه التخصيص دليل يتناول جميع الافراد فلما اخرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي
من غير افتقار الى تامل وبحث واجتهاد وفي المجاز انعقد اللفظ على الحقيقة فلما اخرجت بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى الاستدلال لكثرة
التخصيص ابعد عن الاشتباه فكان اولى السادس التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز والمجاز والاضمار متساويان كقوله تعالى لا صيام لمن لا
يبيت الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل خص النفل لجواز انعقاد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول
الاخر بل يجوز التاخير في الفرض الى قبل الزوال وفي النفل ايضا ويقدر فيه لا صيام كامل فرجع الاول النسخ تخصيص في الازمان ومراد بالترجيحات

التخصيص في الجهات

التخصيص في الجهات فلو تعارض النسخ والاشتراك كان الاشتراك اولى لاحتياجهم في النسخ نوعه التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد
دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر فانه هنا يقتضي ترجيح التخصيص على النسخ وقد ظهر في
الاول ان التخصيص اولى من الاشتراك فتحصل من مجموع الامرين ان التخصيص اولى من الاشتراك والنسخ وهذا لا يقتضي بجانب الاشتراك ولا العكس
بل الوجه توقف الاشتراك على الوضع وتوقف النسخ عليه وعلى رفع الحكم الثاني التواطي اولى من الاشتراك لاتحاد المفهوم في الاول والتعدد في
محاله والمشترك ليس بواحد الثالث جعل اللفظ مشتركا بين علمين اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا لاختصاص الاعلام في الاشخاص غالبا
والمعاني امور كلية فيختل الفهم مع الاشتراك فيهما اكثر وكذا جعله مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا الرابع
اذا تناول اللفظ سببا بجهة اشتراك وبجهة تواطؤ فاستفاد الثاني اولى كالاسود للمشار والمقابر الزنجي بالتواطؤ والمقابر والمسمى به بالاشتراك فاذا
وجد اسود اللون مسمى به واطلق عليه الاسود كان اطلاقه باعتبار اللون اولى من اللقب اذ في الاول يكون الاطلاق بحسب التواطؤ والثاني بحسب الاشتراك
الفصل الثالث في تفسير حروف يحتاج اليها الفقهاء وفيه مباحث الاول في الواو اختلف الناس في الواو العاطفة فذهب اكثر الناس الى انها للجمع المطلق من غير
ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر سيبويه في سبعة عشر
موضعا من كتابه انها للجمع من غير ترتيب ونقل عن الفراء انها للترتيب فيما يستحيل فيه الجمع مثل اركعي واسجدي وقال اخرون انها للترتيب مطلقا الناظرون
الاول انها قد ترد فيما يمتنع فيه الترتيب كالتفاعل مثل تقاتل زيد وعمرو ولهذا لا يصح تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو ولو كانت للترتيب لامتنع دخولها عليه كالفاء وثم
وفيه نظر لامكان ان يكون مجازا مثل واسأل القرية فانه للعلم امتناع استناد السؤال الى القرية حكم بكونه مجازا الثاني لو كانت للترتيب لكان قولنا
قام زيد وعمرو وقبله تناقضا وقام زيد وعمرو بعده تكرير الان حكم الشيء منفردا مغاير لحكمه مجتمعا فجاز افادة اللفظ معنى حالة الاجتماع دون انفراده وبالعكس
فانك لو قلت قام زيد افاد الجزم ولو ادخلت الهمزة خرج عن ذلك لانا نقول هذا الشانة للعموم المعارض والاصل عدمه قيل لانا نمنع لعدم الاتجود
ولا تكرير لافادة المنع من الحمل على المجاز وهو مطلق الجمع وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز الثالث قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقدم الدخول
في اية اخرى فقال وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو افادت الترتيب كان مقتضاهما متناقضا ولن يكون مجازا في احدهما الا ...
وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز الرابع قال الله تعالى واسجدي واركعي وقد كان من شرعها تقديم الركوع على السجود الخامس لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد
وعمرو حال مجيئهما معا كذبا والتالي باطل فكذا المقدم قيل لا كذب مع ارادة المجاز مثل رايت اسدا وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز بخلاف ما ثبت انه مجاز كالاسد
السادس الترتيب غير لاحق في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف والسارق والسارقة والزانية
والزاني والاصل الحقيقة السابع اذا قال لعبده اشتر اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب الثامن سئل ابن عباس عن الصفا والمروة فقال ابدا بما بدا الله به
ولو كان للترتيب لم يفتقر الى السؤال مع ان الصحابة كانوا من فصحاء العرب ولما احتيج في الابتداء بالصفا الى الاستدلال وحمله على المجاز تحقيق لارادة الحقيقة
التاسع قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في المتفقة بحيث تعذر جمع المختلفات استعملوا واو العطف فكان قولنا جاء
لا يوجب ترتيبا ولا معية بل مطلق الجمع كان قولنا جاء زيد وعمرو كذلك لكن قضاء للتسوية فلا يمكن اختصاص واو العطف بزيادة الترتيب لانه مناف
للنص بالتسوية العاشر لو كانت للترتيب لما حسن الاستفهام عن تقدم احدهما او التقارن لكونه مفهوما من اللفظ وفيه نظر لاحتمال ارادة استعمال المجاز
الحادي عشر الجمع معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلابد من وضع لفظ يدل عليه وليس الا الواو الثاني عشر لو اقتضت الترتيب لصح دخولها في جواب الشرط
كالفاء والتالي باطل اتفاقا وكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة اذ ليس محلة الجواب الترتيب احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى اركعوا واسجدوا فانه يقتضي
الترتيب الثاني قال النبي صلى الله عليه وسلم حين سال الصحابة عن البداة بالصفا او المروة ابدءوا بما بدا الله به فدل على الترتيب الثالث روي ان شخصا قام بين يدي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعصي الله ورسوله ولو لم
يفد الترتيب لم يكن بين ما امره به وبين ما نهاه عنه فرق الرابع قال عمر لشاعر قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك الخامس
انكر الصحابة على ابن عباس رضي الله عنه حيث امر بتقديم العمرة وقالوا لم تامرنا بالحج قبل العمرة والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة ولولا الترتيب لما صح ذلك السادس
لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف ولو قال انت طالق ثلثا ولم يكن للترتيب لما افترقا السابع الترتيب لفظا يستدعي سببا
والترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه الثامن الترتيب على وجه التعقيب وضع له الفاء وعلى وجه التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد
الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وهو الواو لا يقال الجمع معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وهو الواو ولا يتقي الجمع
يشتد الحاجة الى التعبير عنه ولا لفظة له سوى الواو لانا نقول الحاصل التعارض فيجب الترجيح وهو معنا لان الجمع جزء من الترتيب ولازم له فاذا الجملة

حقيقة في الترتيب امكن جعله مجازا في لازمه وهو مطلق الجمع بسبب الملازمة ولو جعلنا الجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يمكن جعله مجازا فيه لانتفاء الملازمة
والجواب عن الاول المنع من افادة الاية الترتيب بل من فعله ثم قال صلوا كما رايتموني اصلي وعن الثاني انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال فقيل وكونه
للجمع لما احتاجوا اليه ايضا فتعارضا فيبقى قوله ثم ابدءوا بما بدا الله به دليلا على الترتيب خاليا عن المعارض وفيه نظر لانه للاستغناء والاحتمال تقدير
الترتيب دون الجمع الشامل للامور الثلثة فاحتاجوا الى السؤال فيه بعد الاول ولاستفادته من خارج وعن الثالث انه ثم لكن عليه في ترك افراد اسم الله
ثم بالذكر لانه اطلق التعظيم لا لاجل الترتيب اذ لا يريد في قوله ومن يعص الله ورسوله فان بعضهما امتثالا لما يفيد اباه بل لعلى شان مقام اولى منه
الرابع انه عمر قصد التعظيم بتقديم ذكر الاهم الاعلى لا قصد الترتيب بل باعتبار ان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وعن الخامس
انه معارض بامر ابن عباس بتقديم العمرة فهو من فصحاء العرب وترجمان القران وايضا يمنع استناد الانكار الى فهم الترتيب بل الى فهم مطلق الجمع فانكر حيث
امرهم بالتقديم مع انتفاء دلالة الاية عليه وعن السادس بالمنع من وقوع الثلث في الوضعين سلمنا لكن يمنع عدم وقوعه في قوله انت طالق وطالق و
طالق بل يقع الثلث وهو قول قديم للشافعي وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان قوله
انت طالق ثلثا تفسير الطلاق بالثلث فكان مقبولا وقوله ثانيا وطالق ليس تفسيرا لقوله انت طالق والكلام يعتبر باخره فكان الاول واقعا دون الثاني حيث كان
قوله انت طالق كلاما تاما فبانت به بخلاف قوله ثلثا فانه في حكم البيان وعن السابع بان التقديم لفظا لا يقتضي التقديم في نفس الامر كما لو قال رايت زيدا
رايت عمرا فان تقديم زيد في الذكر لا يقتضي تقديمه في نفس الامر اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب في التقديم اللفظي شدة الاهتمام به او قصد الاخبار
عنه خاصة ثم تجدد عنده الاخبار عن غيره ولو كان الاخبار لفظا يدل على الترتيب لما احتيج الى جعل الواو للترتيب وعن الثامن المعارضة بشدة الحاجة
الى التعبير عن الاعم بعد الاخص فانه لما احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر الاعم ولا ينعكس فكانت الحاجة الى التعبير عن الاعم اشد فكان اولى بالوضع وعلم النحو
نقلا عن اصحاب ابي حنيفة ان الواو للجمع وعن اصحاب الشافعي انها للترتيب ثم نسبها الى التحكم وتوهم ان مقصد الحنفية انها تفيد المصاحبة ولاشك في انها
فكم ان مقصدوا ذلك والظاهر ان مقصدهم ما اخترناه نحن من انها للجمع الصادق على الترتيب والمعية لما فهمه هو **البحث الثاني** في الفاء يقتضي التعقيب المكن وقد
اجمع النحويون على انها تفيد الترتيب بغير مهلة وهو معنى التعقيب وعنينا بالمكن ليدخل مثل دخلت البغداد فالبصرة واجماع اهل اللغة على افادة التعقيب
حجة وايضا لو لم يكن للتعقيب لم يدخل على الجزاء اذا كان بغير لفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه بيان الشرطية ان الجزاء لا بد ان يحصل عقيب الشرط
وبيان وجوب الدخول ان الجزاء اذا لم يكن بلفظة الماضي والمضارع وجبت الفاء مثل من دخل داري فله درهم فهو مكرم وانكر المبرد من يفعل الحسنات الله
يشكرها ونقل من يفعل الخير فالرحمن يشكره وفيه نظر لان قولك من دخل داري اكرمته لا يقتضي وجوب الاكرام عقيب الدخول بل يحصل اقصى ما في الباب انه يقتضي
الترتيب اما التعقيب فلا وكذا من دخل داري فهو مكرم لان الفاء انما اقتضت تجويز الجزاء بالجملة الاسمية مثلا احتج المخالف بوجوه الاول قال الله تعالى لا
تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اليم والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى يوم القيمة فتجتاحه لا بمعنى التعقيب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا
فرهان مقبوضة مع ان الرهن قد لا يحصل عقيب المداينة الثاني الفاء قد يدخل على لفظ التعقيب ولو كان الفاء للتعقيب لما صح ذلك الثالث التعقيب يصح الاخبار عنه
بمجرد ذكره بخلاف الفاء فهي مغايرة له والجواب عن الاول بالحمل على المجاز ويجب تاويله بان حكم الافتراء الاسحات وحكم المداينة الرهن او نقول لما كان توعد الله
تعالى صدقا كان كالواقع عقيب الاخبار به او نقول لما حكم الله في عدة مواضع من الكتاب العزيز بقرب الساعة حتى جعلها اقرب من لمح البصر كان ذلك بالغ معاني
التعقيب بحيث يوجب ايقاع المداينة تحرج الارشاد فاقتضى ذلك التعليم بتعقيب الرهن للدين وعن الثاني انه محمول على التاكيد وعن الثالث انه ات في جميع
الحروف مع انها موضوعة لمعانيها والاصل في ذلك ان الفاء دلالة على التعقيب والدليل مغاير للمدلول ولا يلزم من صحة الاخبار عن احد المتغايرين صحة
الاخبار عن الاخر وقد ترد الفاء بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل **البحث الثالث** في باقي الحروف وفيه خمسة مسائل الاولى في للظرفية اما تحقيقا مثل
زيد في الدار فهو حقيقي لانه لابد للظرف من المظروف ومجازي وهو الذي ينبئ بانه ظرفا طبيعيا كالهرة في امامها او عرضيا كالانسان في النعيم ولما
تقدير كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لا شبه مع التمكن فان المصلوب متمكن على الجذع تمكن المتمكن في مكانه وكذا قولنا زيد في الصلوة وشانه في
هذه المسئلة وقال بعض الفقهاء انها للسببية كقوله في النفس المؤمنة مائة من الابل وتضعيفه بان اهل اللغة لم ينقلوه الثانية لفظة من ترد لابتداء
الغاية في المكان مثل سرت من البصرة وضعف ... وللتبعيض مثل خاتم من فضة وللتبيين مثل فاجتنبوا الرجس من الاوثان وزائدة مثل
ما جاءني من احد واما تزاد بعد النفي وقيل انها للتبيين فان قولك سرت من الكوفة ميزت مبدا السير وخاتم من فضة وقولك ما جاءني من احد ميزت
النفي الذي نفيته عند الجمع وفيه نظر اذ لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له ولا من وضعه له عدم وضعه للجزئيات والا لزم نفي الاشتراك
بين الكل وجزئه والمرجع في ذلك الى اهل اللغة الثالثة الى لانتهاء الغاية بالنقل وقيل انها مجملة لان الفعل يدخل فيما بعدها تارة كقوله ثم ... الى المرافق

ثاه الغاية

فان الغاية هنا داخلة وتارة يخرج الغاية كقوله واتموا الصيام الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع للوضع وليست الى موضوعة لدخول الغاية تارة وخروجها
اخرى على سبيل الاشتراك لامتناع وضع اللفظ للنقيضين وفيه نظر لما تقدم من جوازه واما الحق في الجواب ان لفظة الى لا اشعار فيها بدخول الغاية او
خروجها وانما استفيد من خارج وهو ان الغاية ان كانت متميزة عن ذي الغاية بمنفصل حسي كالليل وجب خروجها والا وجب دخولها كالي المرفق
اذ ليس بعض المفاصل اولى بالاخراج من بعض فوجب دخول الجميع الرابعة الباء للالصاق والاستعانة وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادت التبعيض
كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا للحنفية وان دخلت على ما لا يتعدى بنفسه مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد حمله على الالصاق واحتج القائل بالفرق
بين قولنا مسحت يدي بالمنديل والحائط وبين مسحت المنديل والحائط في ان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول وفيه نظر لان الفعل ذكر
للمفعول الاول وهو قولك يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل ولو حذف يدي وجعلت المنديل ممسوحا لاداه الفرق واحتجت الحنفية بان قولنا
مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت يعقل منه الالصاق لا غيره ولان ابن جني قال لا يعرف اهل اللغة قول بعضهم الباء للتبعيض والجواب عن الاول
ان المرور والكتابة لا يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفد سوى الالصاق واما الطواف فان مفهومه الدوران حول جميع البيت فلانه ليس من دار حول
بعضه طائفا ولهذا لم يفد التبعيض بخلاف المسح فانه من مسح بعض راسه يصدق عليه انه ماسح وقول ابن جني شهادة نفي لا تقبل الخامسة انما للحصر
خلافا للشافعية لوجوه الاول قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه فصوبهم وقوله حجة الثاني قال الاعشى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق
انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يتم مقصود الشاعر الا بالحصر الثالث لفظة ان موضوعة للاثبات وما للنفي حالة الافراد
فيبقى الوضع حالة التركيب والا لخرجت بالتركيب الالفاظ عن معانيها وهو باطل قطعا ولان الاصل البقاء على ما كان وانا نقول هذا فنقول لا يمكن تواردهما
على معنى واحد والا لزم التناقض بل لابد من محلين فاما ان يكون ان للاثبات واردا على غير المذكور والنفي على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد من
الحصر احتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع ليس كل مؤمن كذلك والجواب انه محمول على المبالغة **المقصد الثالث** في
كيفية الاستدلال بالخطاب الله تعالى على الاحكام وفيه فصول **الاول** في الكتاب وفيه مباحث **الاول** تعريفه قال بعضهم الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف
من السبعة المشهورة نقلا متواترا واعترض بانه لا يعني بالكتاب سوى القران المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم على لسان جبرئيل عليه السلام وذلك لا يخرج حقيقته بتقدير عدم
تواتره وبتقدير عدم نقله الينا بالكلية غاية ما في الباب انا جهلنا وجود القران بتقدير عدم نقله متواترا فصدق علمنا بكونه قرانا بتقدير علم تواتره
وعلمنا بوجوده غير ملحوظ في حقيقته فلا يكون لفظ في تحديده وفيه نظر اذ لا نريد اشتراط النقل المتواتر في حقيقة القران بل نريد انه الذي نقل نقلا متواترا
انه قران على سبيل التعريف الرسمي وقيل هو القران المنزل فقولنا القران احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل فانها وان كانت كتب الله تعالى الا انها
ليست الكتاب المعهود لنا عند الاطلاق الذي يحتج به في شرعنا على الاحكام الدينية وخرج بذلك ما انزل من الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس بمتلو فانه ليس بكتاب
وقيل هو الكلام المنزل للتحدي بسورة منه **البحث الثاني** في اشتراط التواتر في احاده اتفقوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا من القران فهو حجة واختلفوا
فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن مسعود وغيره هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعي وقال ابو حنيفة انه حجة وعليه بنى وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين
حيث نقل ابن مسعود في مصحفه قوله فصيام ثلثة ايام متتابعات والحق الاول لنا ان العادة تقتضي بالتواتر في تفاصيل مثله ولانه نقله قرانا ونقله قرانا
خطا فلا يكون حجة اما المقدمة الاولى فتقريرها واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باشاعة ما نزل عليه من القران الى عدد التواتر ليحصل القطع
بثبوته فانه المعجزة له فلا يمكن التواطؤ على عدم نقل ما سمعوه منه والراوي الواحد ان ذكره على انه قران فهو خطا وان لم يذكره على انه قران كان مترددا
بين ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن مذهبه فلا يكون حجة فان قيل لا نم وجوب الاشاعة الى حد التواتر معلوم خلافه فان حفاظ القران في زمانه كانوا
نفرا يسيرا لم يبلغوا حد التواتر وجمعه انما كان بتلقي احاد الايات من احاد الناس ولهذا اختلف مصاحف الصحابة ولو كان ما تلقوه قد بلغوا عدد التواتر لم يكن
ليختلفوا في البسملة انها من القران اولا ولما انكر ابن مسعود كون الفاتحة من القران وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن يمنع السكوت عن نقله على الكل لانه معصوم
من الخطا بالنسبة الى البعض فلم لا يجوز ان يكون مثل ابن مسعود ... ما نقله لم يحصل اتفاق الكل على الخطا بالسكوت فيتعين حمل روايته على انه من القران فان
الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه ... انه يجب على العمل به لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرانا امكن ان يكون من القران وامكن ان يكون
خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وامكن ان يكون مذهبا وصحة ... وليس بحجة فتقدير واحد من وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال الواحد بعينه سلمنا انه ليس
واحد بقي ان لكن احتمال كونه خبرا صحيح فان روايته له يمنع الاحتجاج به ولو كان مذهبا لاظهره ... التلبيس خصوصا مع الخلاف ... الصحابي حجة ام لا
والجواب الاجماع دل على وجوب القائه على عدد التواتر فانه المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام فلو لم يبلغه الى التواتر انقطعت معجزته فلا يبقى ... الحجة على ثبوته
ونمنع عدم تواتر الحفاظ في زمانه صلى الله عليه وسلم سلمنا لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القران عدد التواتر في زمانه عدم بلوغ الحفاظ لاحاده ان يكون لاحاده متواترة

وان لم يبلغ الحفاظ بجملته عدد التواتر بان يتواتر جماعة على نقل بعضه ثم يتواتر جماعة اخرى على نقل بعض اخر وهكذا وتوقف الجمع على نقل الاحاد ليس بوارد
لانه لم يكن في كونه قرانا بل في تقدم بعضها وتاخيرها وطولها وقصرها واما اختلاف المصاحف فكل ما هو من الاحاد فليس بقران وما هو متواتر فهو قران وفقرة المتبيهة
في التسمية لا في كونها قرانا لا نضعها في اول كل سورة وانكار ابن مسعود الفاتحة والمعوذتين لم يكن عنه انكارها بل اجراها مجرى القران فحكمه قوله
انا رواه ابن مسعود ولم ينقلوا اهل الخطا قلنا مسلم لكن لا يقوم الحجة بمجرد كونه قرانا كيف وهو مسكوت من سكت وان لم يكن ممنوعا الا انه حرام لوجوب نقله عنه
فلو كان مما انفرد به ابن مسعود قرانا لزم نسبة باقي الصحابة الى الخطا حيث لم ينقلوه ولم يوصلوه الى عدد التواتر ولو قلنا انه ليس بقران لم ينسب الراوي ولا
غيره من الصحابة الى الخطا فلو سلمنا ان نسبة ابن مسعود الى الخطا كان اولى من ان ينسب الجماعة فيبطل قولهم بانه يصدقه فيما نقله في غير محل صونا بجنبه
تردد بين الخبر والمذهب ولذا الخبر اصح لان الاجماع على ان كل خبر لم يصرح فيه بكونه خبرا عن النبي ع ليس بحجة فما نحن فيه كذلك بل الاولى الحمل على المذهب
لانه قد اختلف في كونه حجة ام لا اما الخبر الذي لم يصرح فيه بالخبرية فانه ليس بحجة بالاتفاق وايضا فانه معارض النفي الاصلي وبراءة الذمة فيكون اولى

البحث الثاني في البسملة اتفق المسلمون على ان البسملة بعض الاية في سورة النمل واختلفوا في كونها اية من كل سورة من القران فنص الشافعي في قوله
واختلف اصحابه في حملها فقال بعضهم ان القولين محمولان على انها هل هي من القران في اول كل سورة حيث كتبت مع القران بخط القران ام لا وقال اخرون
انهما محمولان على انها هل هي براسها في اول كل سورة او هي بعض اية وانها مع اول اية من كل سورة اية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين
الى انها ليست من القران في غير سورة النمل وحكم بخطا من قال انها اية من القران في غير سورة النمل من غير تكفير لهم وبعد النص القاطع بانكار ذلك
وذهبت الامامية الى جعلها اية من كل سورة لنا انها منزلة على النبي ع في اول كل سورة ولهذا قال ابن عباس كان رسول الله ص لا يعرف ختم سورة
وابتدا اخرى حتى ينزل جبرئيل ع ببسم الله الرحمن الرحيم فيكون من القران حيث انزلت وايضا انها كانت تكتب بخط القران في اول كل سورة بامر
النبي ص ولم ينكر احد من الصحابة بجعل كتابتها بخط القران مع شدة تحرزهم وتحفظهم وصيانة القران عن الزيادة والنقصان حتى انكروا على من اثبت
اوائل السور والتعشير والنقط وانه لم يكن بخط القران وذلك يقتضي اتفاقهم على انها من القران وايضا قال ابن عباس سرق الشيطان من القران اية
الا ان ترك بعضهم قراءة البسملة في اول كل سورة وقال ايضا من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلث عشر اية ولم ينكر عليه فدل على انها
من القران احتجوا بانها لو كانت من القران لم يخل اما ان يشترط القطع في اثباتها او لا يشترط فان كان الاول لما ذكرنا من الوجوه الدالة على قطعية بل
ظنية فلا يصلح للاثبات وايضا فكان يجب على النبي ص اظهار كونها من القران حيث كتبت معه سابقا قاطعا للشك كما فعل في سائر الايات وان كان الثاني فليثبت
التتابع في صوم كفارة اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه والجواب لا خلاف في كونها من القران وانما اختلفوا في وضعها انه في اوائل السور ولا يشترط
فيه القطع ولهذا لم يكفر احد الخصمين صاحبه كما وقع في عدد الايات ومقاديرها ولو لم يكن من القران لوجب على النبي ص اظهار ذلك وابانته متتابعا قاطعا
للشك كما فعل في التعوذ بل وجوب الاظهار هاهنا اولى حيث كتبت بخط القران في اول كل سورة فان ذلك مما يوهم انها من القران مع علم النبي ص بذلك وقدرته
على البيان بخلاف التعوذ لا يقال كل ما هو من القران فهو منحصر يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القران فانه غير منحصر لا يمكن بيانه فلهذا اوجبنا بيان ما هو
القران ولم يوجب بيان ما ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القران بل انما نوجب بيان ما يشبه انه من القران ليس منه لانا نقول
نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القران بل انما نوجب بيان ما يشبه انه من القران ليس منه كالتسمية وهي امر واحد منحصر والحق ان نقول انها نقلت
نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القران من غير شك والتكرار لا يخرج المكرر عن كونه قرانا ولا الشك فيه والا لزم الشك في مثل ويل يومئذ
واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها قرانا كغيرها من الايات واما ما اعتذر به اولا فليس بجيد اذ لو لم يشترط التواتر في المحل لجاز سقوط مثله وجاز سقوط
كثير من القران المكرر وجوزنا اثبات ما ليس بقران لا يقال انه يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الامر لم نقطع بانتفاء
السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز لانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل قطعا فاذن الحق ما قلناه من تواترها انه اية في كل سورة **البحث الرابع**
في تواتر القراءات السبع لنا لو لم يكن متواترا لخرج بعض القران عن كونه متواترا كمالك وملك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انهما وردا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما متواترا وهو يجعل الكل
يخرج عن كونه قرانا هذا لم يكن خلف **الفصل الثاني** في احكام خطابه تعالى وفيه مباحث **الاول** في انه يستحيل ان يخاطب الله ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا
اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القران وكلام الرسول ص على ما لا معنى له الا الحشوية فانهم جوزوا ذلك لنا ان الكلام بما لا يفيد شيئا نقص والله
تعالى يستحيل عليه النقص ولانه تعالى وصف القران بكونه هدى وشفاء وبيانا ولا يحصل ذلك الا مع القصد والاوامر احتج المخالف بوجوه الاول ورد في
القران مثل كهيعص وحم عسق والم وغيرها وهي غير معلومة المعنى ومثل كانه رؤوس الشياطين الثاني تلك عشرة كاملة ونفخة واحدة لا تتخذوا الهين اثنين

فنقول انه

فنقول انه لا يفيد شيئا الثاني يجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله وذلك يستلزم الخطاب بما لا يعلم اما المقدمة الاولى فلانه لولاه
اشترك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه فيقولون امنا به كل من عند ربنا فيصير التقدير ان الله تعالى يقولون والراسخون في العلم يقولون امنا
به كل من عند ربنا وذلك محال في حقه تعالى فلا تكون الواو هنا للعطف بل للابتداء فيختص علم التاويل بالله تعالى فالمتشابهات لا يعلمها وقد
خوطبنا بها الثالث خاطب العرب بلسان العرب وهم لا يفهمونه فيكون مطلقا والجواب عن الاول انها حروف واسماء السور او موضوعة لمعان
ذكرها المفسرون والتمثيل برؤوس الشياطين القصد به التمثيل بالمستنكر وقد كانت العرب يستنكرون ذلك فضرب بهم المثل وقوله عشرة كاملة
ونفخة واحدة وغيرهما امر به التاكيد وهو امر معلوم مفيد لتقوية المعنى وعن الثاني لا نسلم امتناع ارادة العطف وتخصيص الحال ببعض ما تقدم
فانه لا يجري تخصيص العام بدليل عقلي وعن الثالث ان العرب متمكنون من فهم الخطاب بالتعبير بحذف ما لا يفهم البتة واعلم ان هذه المسالة انما تمشي على
قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية فيما لم يصرحوا **البحث الثاني** في انه تعالى يستحيل ان يخاطب بما يريد له
على غير المقصود من غير قرينة اتفق الناس في ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الاغراء بالجهل او تكليفه ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا كان عبثا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اغراء بالجهل او ليس ذلك مقصوده او فهم غير ظاهره وذلك يستلزم تكليف
ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ من دون القرينة والا كان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد
بينا ان التكلم بالمهمل يمتنع على الله تعالى لا يقال ان عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه البتة فلا نسلم ان الامر كذلك فانه لو تكلم بما يقتضي ظاهره التوعيد ولا يكون
قاصدا له يحصل منه فائدة التخويف للمكلف فينقاد لامره تعالى ويمتنع الاقدام على ما نهى عنه وان عنيت انه لم يحصل فائدة الابهام سلمنا ذلك لكن لم قلت
انه غير جائز على الله تعالى فان ذلك هو اول المسالة لانا نقول قد بينا امتناع حصول فائدة الابهام والانقياد والامتناع من الاقدام مع قصد الافهام وايضا
لو فتحنا هذا الباب لم يبق لنا اعتماد على شيء من خبره تعالى ولا من خبر رسول الله ص اذ لا خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه غير المفهوم وهو معلوم البطلان
واعلم ان هذه المسالة ايضا لا يمشي على قواعد الاشاعرة نفاة الحسن والقبح العقليين بل على قواعد المعتزلة احتجت المرجئة بالايات المتشابهة كالدال على اليد
واليمين والوجه والروح ومكر الله والاستواء على العرش وغير ذلك فانها لا يراد منها ما يفهم منها من ظواهرها بل ما ليس بمعلوم عندنا والجواب ان الايات المتشابهة
لها تاويلات ظاهرة عند اهل التفسير فلا يكون خطابا بغير المفهوم **البحث الثالث** في ان الاستدلال بالادلة اللفظية هل يكون قطعيا ام لا نازع في ذلك جماعة ونفوا ان الادلة
اللفظية كلها ظنية واحتجوا على ذلك بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات
عشر ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي امور ظنية اذ المرجع في ذلك الى اهل اللغة ولم يقع الاجماع على انتفاء عصمتهم وعدم
تواترهم فجاز عليهم الخطا والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار القدماء لكن التمسك بتلك
الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احديهما ان رواتها احاد والاحاد لا يفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل مردود عند الاكثر الثانية سلمنا انه صحيح
النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط لكن اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا ان جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر شعراء الجاهلية واذا
كانوا قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح لانا نقول مسلم انها لا يقدح في الظن لكن يقدح في اليقين وقطع النظر في الاحتمال
في كل واحد من الالفاظ والاعراب انه ذلك اللحن النادر فيرتفع اليقين المقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير
ما فهم منه وهو ذلك المعنى ولا شك ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فانه بتقديره يريد الله تعالى
بلفظه مجازه وكلامنا في حقيقته فحمله على الحقيقة لا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك ان عدم المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه الرابعة عدم النقل اذ بتقدير
ان يكون الشارع نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل
لكن عدم النقل ظني لا قطعي الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار
ظني لا قطعي السادسة عدم التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم التخصيص ظني لا قطعي السابعة عدم الناسخ فان التعبد انما
يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول
عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير ودون التخمين حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح
عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فيتعين العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا
يدل على عدم الوجود العاشر عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نفيه دليل عقلي تعين المصير اليه وتاويل النقل لما عرفت من ان العقل لا يعارضه النقل اذ لو
تعارضا لامتنع العمل بهما او تركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما وتحصيل العلم بالنقل اذ ابطال العقل يستلزم ابطال فرعه وهو النقل فلم يرجح

النقل لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقل وتأويل النقل لكن عدم المعارض العقلي غير قطعي فعلم ان الدليل النقلي يتوقف على هذه الامور العشرة وهي ظنية
فيكون العمل بالظنية لا يقال انا سمعنا دليلا نقليا فلو كان فيه شي من هذه المفاسد لوجب على الله تعالى انهاء ذلك لانا نقول لا نم وجوب ذلك وظاهر انه ليس كل
فان كثيرا من العلماء ينسخ ايتا وحديثا ولا نعلم ما اشتمل عليه من اللغة والنحو والتصريف وغير ذلك والجواب ان محكمات القران مثل قل هو الله احد وهيمنة يعلم
ان المراد منها ظاهرها وان هذه المطاعن منتفية عنها علما قطعيا فيكون مثل تلك مفيدا لليقين المبحث الرابع في كيفية الاستدلال بالخطاب اعلم ان اللفظ
قد يقصر دلالته على معناه فيفتقر الى ضم شي اخر اليه ليتم دلالته على معناه وقد يستغني عن تلك الضميمة ثم اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه فالاقسام
ثلثة الاول ما يدل على الحكم بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته ما لم يقم مانع يمنع منه ولما انقسمت الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية
انقسم اللفظ الى ما لا يوجد فيه سوى واحد منها وهي اللغوية والى ما يوجد فيه اكثر فالاول يجب الحمل عليه اذا لم يوجد مغير من قبل الشرع ولا من قبل العرف
واما الثاني فنقول اذا كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى وفي العرف قد استعمل في غيره فاما ان يخرج بالعرف عن حقيقته اللغوية او لا فان خرج حتى صار مجازا
في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى الفهم والظاهر من اللفظ وان لم يخرج كان مشتركا بينهما ويجب مثله في الاسم المنقول الى معنى شرعي
فاذا ورد من الشرع خطاب قد استعمل في اللغة لمعنى وفي العرف لاخر وفي الشرع لثالث وجب حمله على الحقيقة الشرعية فان لم يكن له حقيقة شرعية وجب
حمله على الحقيقة العرفية فان انتفت فعلى الحقيقة اللغوية فان انتفت او تعذر استعمالها فعلى المجاز اللغوي فان خاطب الله تعالى بلفظ له حقيقتان بحسب عرفين وكان
احديهما حقيقة في معنى وعند اخرى في اخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه او يوجد قرينة تعين المراد والا كان مخاطبا بغير ما هو ظاهر عنده
مع عدم القرينة وقد تقدم بطلانه القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه وهي الدلالة الالتزامية وقد سبقت الثالث ما يتوقف في الدلالة على الضميمة بان يكون
بحيث لو ضم اليه شي اخر صار المجموع دليلا على الحكم واقسامه اربعة الاول ان ينضم الى النص نص اخر فيصير المجموع دليلا على الحكم اما بان يدل احدهما على
مقدمة والاخر على الثانية مثل تارك المامور به عاص لقوله افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله او بان يدل احدهما
على ثبوت حكم لشيئين والاخر على ان بعضه لاحدهما فيثبت الباقي للباقي مثل وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله يرضعن اولادهن حولين كاملين فيبقى
الباقي مدة الحمل الثاني ان ينضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخال يرث ودل الاجماع على مساواة الخالة له فيجب القطع بانها ترث الثالث ان ينضم اليه
قياس كما دل النص على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له عند القائل بالقياس مطلقا وعندنا مع نص العلة لقوله اينقص اذا جف الرابع
ان ينضم اليه شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشارع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على الشرعي اولى لانه بعث لتعريف الامور الشرعية لا العقلية هذا مع
تردد الخطاب بينهما ولو ظهر في احدهما لم يصح الترجيح الفصل الخامس في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره قد بينا انه يجب الحمل على الظاهر المتجرد عن القرائن فان دل
دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب العدول عنه ولا يجوز القول باهماله بل لا بد وان يراد به معنى ما لما تقدم من استحالة ان يخاطب الحكيم بما لا مفهوم
له وح نقول الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان حقيقة في شي ثم وجد ما يصرفه عنه فلا يخ اما ان يدل ذلك الوجه على ان المراد ليس
هو الظ او على ان غير الظ مراد او على ان الظ من الخطاب وغير الظ مرادان فان كان الاول خرج الظ عن الارادة فيجب حمله على الظ فان اتحد وجب الحمل عليه من
غير قرينة اخرى والا لزم الالغاء وان تعدد فان دل دليل على ارادة معين منها وجب المصير اليه وان دل على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل عليه والا
فاما ان يكون وجوه المجاز غير محصورة فعند القاضي عبد الجبار يجب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا واعترض ابو الحسين
باحتمال ارادة الجميع على البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة كنا مخيرين في اي بقرة شئنا اما من لا يجيز ارادة
المعنيين المختلفين من اللفظة الواحدة يجب عنده اقامة دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى من
الباقي حمل على الاقوى مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها اما على الجمع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم
الخطاب حتى يحمل على الجميع عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع يقول لا بد من البيان وان كان الثاني وهو ان يدل على ان غير الظ مراد فان عينه الدليل
حمل عليه والا كان الاول وان كان الثالث وهو ان يدل على ارادة الظ وغيره فلا بد من امكان الجمع بينهما وح ان تعين ذلك الغير وجب الحمل على المجموع ويكون اللفظ
موضوعا له اما لغة او شرعا او مدعى ما ان الكلمة الواحدة مرتين وان لم يتعين ذلك الغير حمل عليه اللفظ على ما تقدم من التفصيل وان لم يكن معينا فالكلام فيه كالكلام في
الخاص اذا دل الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد غير ظاهره فلا بد من دليل على التعيين لانه اذا لم يكن ظاهره مرادا جاز ان يكون
المراد بعض ما تناوله او شيئا لم يتناوله ولا يصح الجميع فلا بد من دليل التعيين وان دلت على ان بعضه مراد ولم يتحقق خروج البعض الاخر عن الارادة لعدم الثاني وان دلت
على ان المراد هو البعض الاخر خرج الاول عن الارادة لدلالة الاول على ان الاخر هو كل المراد وان دلت على بعضه ليس بمراد خرج من الارادة وبقي ما عداه مرادا المبحث الثاني
في ان ثبوت حكم الخطاب اذا تناوله مجازا لا يدل على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى وجوب ذلك ونفاه الباقون وهو الحق مثاله قوله تعالى او لا

ستم النساء

في الحديث بيع الرطب بالتمر قال اينقص
اذا جف قال نعم لفظه استفهام ومعناه
تنبيه وتقرير لكنه بين الحكم معللة ليكون
معتبرا في نظائره ١٢

مستم النساء فان الدليل دل على وجوب التيمم على المجامع الذي تناوله اسم الملامسة بالمجاز من حيث الكناية ولا يدل ذلك على انه هو المراد بالاية لان المقتضي لاجراء
الاية على ظاهرها موجود والمانع لا يصلح للمانعية فيجب الاجراء اما المقتضي فظاهر واما المانع فهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله مجازا فانه لا يصلح للمانعية
لاحتمال ثبوته بدليل اخر لا يقال ان ثبوت الحكم في صورة المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا لنقل واذا حمل على المجاز امتنع الحمل على الحقيقة
لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا والجواب المنع من نفي الدليل وعدم النقل للاستغناء بالاجماع عن نقله تذنيب الاول لما كان الخطاب يفيد
جنسه اذا قد يوجد في المهمل كوجوده في المستعمل فلا بد من امر باعتباره يفيد وهو الارادة ولا يكفي الوضع في الخطاب والا لانتفى كلام الساهي والنائم كلام
القاصد ثم الارادة التي لكونه خطابا يحتاج اليها في سائر ضروب الخطاب والتي يتناول ما يفيده الخطاب يتناول الامر ولا يجب في الخبر لما تقدم الثاني لا
يمكن من كلامه الا بالاستدلال اذ اشترط الاستدلال بكلامه على ما اراده على امور منها ان يكون قد اراد بخطابه امرا ما ومنها ان لا يفعل القبيح
كذب وغيره ومنها انه لا يعمى علينا مراده بل يريد ما وضع الكلام له فان اراد غيره بينه اذ مع تجويز عدم احدها سقط الاستدلال بكلامه على مراده ولهذا لم يصح
من الحشوية الاستدلال بشي من القران حيث قالوا لا معناه الا تفسيره من النبي صلى الله عليه واله ومن العجب انهم يرجعون في التفسير الى اخبار احاد والى تفسير الصحابي وامثاله
ويتركون ظاهر الكتاب العزيز ولم يصح مع الجبر الاستدلال بشي من القران لانهم لا يامنون ان يكون اخباره كذبا وامره امرا بباطل ونهيه نهيا عن الحق ولم يصح
من المرجئة الاستدلال بالخطاب حيث قالوا ان الله تعالى يقول لاملان جهنم اي جانبيه ولم يدلنا على ذلك اذ لا يؤمن في قوله تعالى اقيموا الصلوة ان يكون قد شرط له
بارادتنا ولم يبينه الثاني يشترط في الاستدلال بخطاب الرسول ص ان لا يجوز ان يكتم بعض ما امر بتبليغه وان لا يكذب فيما يؤديه عن الله سبحانه وان لا
يؤدي على وجه يقتضي التنفير عن خطابه اذ مع التنفير لا يحصل الغرض فان القبيح ينفر عن النظر فيما اداه الثالث لما كان الاجماع حجة على ما يأتي وهو قول
الامة وجب ان يشترط في خطابهم ما شرطناه في خطاب الرسول الا التنفير لتعذره منهم على كثرتهم اذ التنفير يقع بكلام واقع على وجه يقتضي التنفير
ويبعد اتفاقهم على ذلك الوجه الرابع الخطاب له تعلق بالفعل وله تعلق بالمخاطب وقد عرفت ان المقتضي للخطاب هو الارادة فلا بد وان يريد كون
العبادة عبارة عما هو عنه ويريد كونها صادرة لمخاطب بعينه اخر وكل واحد منهما مخالفة للاخرى وقد يختلفان في العموم والخصوص مثلا بان يصلي
او يا ايها الناس صلوا هذه الصلوة وقد يتفقان عموما وخصوصا المبحث الرابع في الامر والنهي وفيه فصول الاول في المقدمات وفيه مباحث الاول
اعلم انه لما كان نوعا من الكلام وجب تقديم تحقيق ماهيته وان كان البحث عنه مصادرة في هذا الفن وانما يبحث عنه في تحقيقه المتكلم فنقول اختلف
الناس في ماهية الكلام فالذي عليه المحققون من المعتزلة والاوائل ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس جنسا برأسه ولا ذاته ولا حقيقة
مغايرة لهذه العبارات والاصوات الدالة على المعاني وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام معنى قائم في النفس وجنس حقيقي مغاير للحروف والاصوات ويدل عليه
هذه العبارات والرقوم والكتبة ولهذا هو من العلامات واختلف قول ابي الحسن الاشعري في هذه العبارات والاصوات فالظاهر من قوله ان الكلام يطلق
عليها بنوع من المجاز كما تسمى علوما باعتبار دلالتها عليها وحكي في جواب المسائل البصرية انها كلام حقيقة وكذا كلام النفس فعنده ان كلام النفس
معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات ومغاير لتصويرهما ومغاير ايضا للارادة فيما دلت الحروف
عليه وللعلم به وغيرهما ايضا لانه في حق الله تعالى قديم وانه واحد ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا غير ذلك من اساليب الكلام وهذه الدعاوي كلها عرية
عن برهان غير مقصورة والبحث فيه ذكرناه في كتبنا الكلامية المبحث الثاني في حقيقة الامر اتفق الناس على انه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا
في كونه حقيقة في غيره فقال العلماء بانه مشترك بين القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال وقال الاخرون انه حقيقة في القول والفعل على
سبيل الاشتراك اللفظي واختاره السيد المرتضى وجمع من الفقهاء وقال ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشي وبين الصفة
وبين الشان والطريق وزعم انه ليس حقيقة في الفعل من حيث انه فعل بل من حيث هو شان والحق انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز فيما عداه
لنا انه قد ثبت انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره فلو لم يكن حقيقة
لزم المجاز وهو على خلاف الاصل ايضا لانا نقول قد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اذا تعارضا واحتج السيد المرتضى باستعماله تارة في القول المخصوص
فهو في القول واخرى في الفعل فانهم يقولون امر فلان مستقيم وغير مستقيم ويريدون طرائقه وافعاله دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب
عظيم ورايت من فلان امرا هالني وقالت الزباء لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود وفي الكتاب العزيز حتى اذا جاء امرنا ويريد به الاهوال
والعجائب التي فعلها الله وخرق بها العادة وقوله اتعجبين من امر الله واراد الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله
والنجوم مسخرات بامره والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا فانه قد يجمع الامر القول على اوامر والفعل على امور ومع الاشتقاق دليل الحقيقة وايضا
لو كان مجازا لم يكن بالزيادة ولا بالنقصان وليس بين القول والفعل نسبة حتى يكون به بالفعل والجواب لا نم ان الاطلاق دليل الحقيقة فانه قد يوجد في المجاز

ثم الاصل في الاطلاق الحقيقة ويعارضه اصالة عدم الاشتراك وقد بينا رجحان المجاز على الاشتراك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد في تلك الامثلة الشان
والطريقة وقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا يحتمل ارادة القول او الشان والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شانا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الثانية وقوله
وما امر فرعون برشيد يحتمل القول بل هو الظاهر من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا لكن جاز ان يكون المراد شانه وطريقته وقوله وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر في السرعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر حمل على انه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله تجري في البحر
بامره مسخرات بامره لا يحمل الامر هنا على الفعل اذ الجري والتسخير انما حصل بقدرته لا بفعله فيحمل على الشان والطريق والامور جاز ان يكون جمع الامر بمعنى
الشان لا بمعنى الفعل سلمنا لكن الجمع لا يدل على الحقيقة كما جمع الحمار بمعنى البليد ويجمع بمعنى الحقيقة بلفظ واحد على ان الصاحب كان يقول لا يوجد في لسان العرب
اوامر جمع الامر بل جمع الامر الواقع على الفعل والقول امور ... جمع امره وكان يقولان هذا شيء يذكره الفقهاء واجاب ابو الحسين عن الاخير بانه لا نطلق اسم الامر
على الفعل الحقيقة ولا مجازا من حيث هو فعل وانما يقال حقيقة على جملة الشان ونقل عن اصحابه جوابين الاول انه يقع على مجاز من حيث الزيادة المعنوية
لان جملة افعال الانسان لما دخل فيها القول سميت الجملة باسم جزئها الثاني ان الافعال تشبه الاوامر في ان كل واحد منهما على سداد اغراض الانسان ولابد
لتسمية النهي والخبر امرا لعدم المراد المجاز واعترضهما بانه يقال امر فلان في تجارته امر صحيح مستقيم ولا يريد في ذلك الامر الذي هو القول واللفظ
انما وقع عليه اسم الامر من حيث كان نعتا مخصوصا على الفعل وكان يجب ان يقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة وان لم يشبهها في فائدة الاسم من كل وجه وكان
يجب ان يكون التلفظ باسم الامر اذا عنى به الفعل انه يعني ما ذكره من الشبه ومعلوم عدم خطور ذلك بباله ولهذا انما يجوز التسمية بالاسد للتشبيه
في الشجاعة التي هي معظم فائدة قولنا اسد ومن يسمي الشجاع اسدا يعني به شجاعته ثم احتج ابو الحسين على مذهبه باشتباه الامر على السامع بين تلك المعاني
فان من قال هذا امر لم يعلم السامع اي تلك اراد فاذا قال هذا امر بالفعل علم القول ولو قال امره مستقيم عقل الشان ولو قال تحرك الجسم لامر علم انه تحرك لشيء ولو
قال جاء زيد لامر عقل الغرض فتوقف الذهن عند السماع يدل على تردده بين الجميع وانه حقيقة في كل واحد والجواب بالمنع من تردد الذهن هنا وانما يحصل
التردد مع وجود قرينة مانعة من حمله على القول الامر مجرده فانما يفهم منه القول خاصة ولنحن نمنع من كونه حقيقة في الفعل باموره الاول لعدم الاطراد فلا يسمى
الاكل والشرب امرا فلا يكون حقيقة اذ هو لازمها الثاني عدم الاشتقاق فلا يقال للآكل والشارب امر الثالث لوازم الامر منتفية عن الفعل فلا يسمى امرا بيان الاول ان الامر يلزمه
فيه الوصف بالمطيع والعاصي وضده النهي ويمتنع منه الخبر والسكوت وعده من اقسام الكلام كالخبر والخبر منه وكل ذلك انما يصدق في القول الرابع يصح النفي
فيقال ما امر بل فعل وهو دليل المجاز الخامس ان الامر الحقيقي له متعلق وهو المامور به وهو غير متحقق في الفعل فانه وان سمي امرا فلا يقال له مامور ولانتفاء اللازم وجب
انتفاء الملزوم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول فللمنع من وجوب اطراد الحقيقة سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال للآكل والشارب انه امر سلمنا لكن عدم اطراده في كل
فعل ان كان مانعا من كونه حقيقة في بعض الافعال لعدم اطراده في كل قول لمانع من كونه حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق كل قول فهو غير مطرد
في كل قول على ما لا يخفى وان كان لا يمنع من ذلك في القول فكذا في الفعل لا يقال انما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه لا في غيره والامر انما هو حقيقة
في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو مطرد في ذلك القول فكذا لانا نقول في الافعال فان للخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال لا في كل فعل وفيه نظر لان
الخصم لم يجعله حقيقة في فعل معين بل في مطلق الفعل فيرد عليه الالزام بخلاف القول فان احدا لم يجعله حقيقة في مطلق القول فيرد عليه الاشكال في القول
فان احدا لم يجعله حقيقة في مطلق القول بل في قول معين واما الثاني فلا نسلم من ان الاشتقاق تعين واجب في كل الحقائق فانه لو كان الاصل في الحقائق
الاشتقاق كان المنع من اشتقاق اسم القارورة للحجر والكعبة من قبل المانع منهما على خلاف الاصل لانه ولو لم يكن الاشتقاق على وفق الاصل كان على خلافه لكن
الحق ومنه اكثر لكثرة صحة الاشتقاق فلانا نقول لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف الاصل لجواز ان يكون كل من الاشتقاق
وعدمه على خلاف الاصل بل يتبعان النقل فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس جعل الامر
اولى من الآخر فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى وفيه نظر لان القائلين بوجوب الاشتقاق يلزمه
كون عدم الاشتقاق في الحجر وغيرها لمانع وانه على خلاف الاصل اذ الاصل الاشتقاق ولما وجدنا الاشتقاق موجودا في جميع صور الحقيقة الا ما شذ حكمنا بالاصالة
حكمنا بتبعيته لبعض المسميات اذ قد يوجد في غيره واما الثالث فان العرب حكموا بان تلك الصفات لازمة لامر القول لا لمطلق الامر واما الرابع فللمنع من
صحة النفي مطلقا واما الخامس فلمانع **البحث الثاني** في حده ذهب اكثر المعتزلة ومنهم البلخي الى ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه واوردوا
يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه حقيقة الامر من غير العربي واعترض بوجوه الاول انه يرد صيغة افعل فيما ليس بامر كالتهديد وغيره الثاني يلزم من
ان يكون صيغة افعل الواردة على لسان الرسول امرا فيكون هو الامر ولا يكون رسولا الثالث قد ترد هذه الصيغة من الاعلى للادنى على سبيل الخضوع ولا يكون
امرا وقد ترد من الادنى نحو الاعلى فيكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا يوصف بالجهل والحمق الرابع لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظ افعل لشيء اصلا

حتى كانت

حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لا يقال فيه انه امر الخامس لو صدرت هذه الصيغة من
النائم والساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لا يقال فيه انه امر قيل عليه لا نسلم انه قول لغيره افعل وفيه نظر فان
الغالط والساهي يقال انه قال لمن السادس لو وضعت هذه الصيغة بازاء الخبر وصيغة الخبر بازاء الامر لم يكن هذه الصيغة امرا السابع المطلوب
من تحديد ماهية الامر من حيث هي وتلك لا تختلف باختلاف اللغات لا يقال قولنا او ما يقوم مقامه يزيل هذا الاشكال لانا نقول ان عنيت
بقولك او ما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب كان تحديد الامر باللفظ الدال على طلب الفعل كافيا ويقع التعرض لخصوصية صيغة افعل
ضائعا وان عنيت شيئا آخر فبينه الثامن ذكر او في التحديد فهو مخرج له عنه وقال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وارتضاه اكثرهم كالجويني
والغزالي معبرا بها انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو خطا من وجوه الاول لفظ المامور والمامور به مشتقان من الامر
فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرف بهما لزم الدور الثاني الطاعة عند الاشاعرة موافقة الامر فلا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر بها
دار الثالث القول لا يقتضي بنفسه الطاعة بل بالتوقيف او بالاصطلاح وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين ولكل منهما حدود اخر اما
المعتزلة فقال بعضهم الامر صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وهو دوري ومنهم من قال
الامر عبارة عن صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاول عن النائم اذ يوجد
منه الصيغة وبالثانية عن التهديد وغيره وبالثالث عن الرسول المبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال
وفيه تعريف الامر بالامر وايضا الامر الذي هو مدلول الصيغة ان كان هو الصيغة كان مبهما اذ يرجع حاصله الى ان الصيغة دالة على الصيغة والدال
غير المدلول وان كان هو غير الصيغة امتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقيل الامر هو صيغة افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان الشرط مغاير
المشروط وان كان بغير الصيغة فلا بد من تعريفه وقال آخرون منهم الامر ارادة الفعل وليس بجيد اذ قد يوجد الارادة من دون الامر ولهذا من ايقن
انه يلزم وقوع المامورات كلها لان الارادة مخصصة لجهة الحدوث فان لم يوجد لم يتخصص وفيه نظر لان الارادة المخصصة انما هي ارادة الفعل الصادر
عن المريد لا عن المامور فقال ابو الحسين الامر قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل فعقد حد قولنا افعل وليفعل ولا يلزم ان يكون
الخبر عن الوجوب امرا لانه لا يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة تصريحه بالايجاب وكذا قول القائل اريد منك ان تفعل هو مقتض بنفسه اثبات
ارادة الفعل وبتوسطها يقتضي البعث على الفعل وكذا النهي عن جميع اضداد الشيء لا يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه وانما يقتضي ذلك بتوسط
قبح تلك الاضداد واستحالة انفكاك المكلف منها الا الى ذلك الشيء واما الاشاعرة فقال بعضهم الامر عبارة عن الخبر بالثواب على الفعل تارة
والعقاب على الترك تارة وهو خطا لامتناع دخول الصدق والكذب في الامر ودخولهما على الخبر ولانه متى صدق يجب الثواب والعقاب
وهو باطل اما الثواب فلجواز الاحباط بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فان احترز بقوله انه الاخبار عن استحقاق الثواب والعقاب بقي
عليه الاشكال الاول ومنهم من قال ان الامر هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وهو دوري لتوقف معرفة الطاعة على الامر وقال بعضهم
اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وانما قيد غير كف ليخرج النهي على ما ياتي تحقيقه والاقرب ان يقال الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
فالطلب احترازا عن النهي وغيره من اقسام الكلام وقولنا على جهة الاستعلاء احترازا عن الطلب على جهة الخضوع والالتماس وهو اولى من قول بعضهم على
جهة العلو لما ياتي من عدم اعتبار الرتبة وبعض الناس لم يعتبر الاستعلاء ايضا ولا بد منه **الفصل الثاني في البحث عن الصيغة** وفيه مباحث **الاول** في وجوه
استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر وجها الاول الايجاب اقيموا الصلوة الثاني الندب فكاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله صلى الله عليه وآله لابن
عباس كل مما يليك لندبية الادب وان كان بعضهم غاير بينهما الثالث الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم وهو لمنافع الدنيا والندب لمنافع الآخرة اذ لا ينقص
الثواب بترك الاشهاد في البيع ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة واذا حللتم فاصطادوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا فان
[illegible] السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها بسلام آمنين الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة العاشر
الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار
بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ التسخير والتعجيز والتسوية والاحتقار وشبهها
انما يفهم بقرائن بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة او التنزيه او التحريم فبعضهم جعلها مشتركة بينها وبعضهم مشتركا بين الوجوب
والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في اقل المراتب وهو الاباحة وقال قوم انها للندب والوجوب بزيادة قرينة وقال آخرون انها حقيقة في الوجوب
ولا يحمل على ما عداه الا بقرينة ونحن نبين الوجه في ذلك بعون الله تعالى **البحث الثاني** في ان للامر صيغة تخصه وان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة والتهديد

اعلم ان بعض الناس قد ذهب الى ان صيغة افعل مشتركة بين الواجب والندب اللذين هما ترجيح وطلب وبين الاباحة وبين التهديد والمطلوب منه عدم
الفعل والحق خلاف ذلك لانا نفرق بين قوله افعل وبين قوله لا تفعل وبين قوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل ونعلمه قطعا ونعلم ان الاول
امر وطلب الوجود بخلاف الباقيين ويحمل صيغة افعل عليه عند تجرده من القراين الحالية والمقالية بان ينقل الصيغة الينا من ميت او غائب لا
لان فعل معين من صلوة وصيام بل فعل مطلق بحيث لا يفهم فيه قرينة مخصصة لسبق ذهننا اليه ونعلم قطعا ان قوله افعل وقوله لا
تفعل وقوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل اسماء متباينة لا مترادفة كما يدرك تفرقة بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام زيد في ان الاول
خبر والثاني استفهام وكذا بين قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للحال او المستقبل وان كان قد يعبر باحدهما عن الاخر وكما ميزوا بين
الحال والماضي كذا ميزوا بين الامر والنهي فقالوا في الاول افعل وفي الثاني لا تفعل وانها الاباحة فيلتمس معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل فان قيل
نمنع الفرق لانه انما يتم على تقدير كونه حقيقة في البعض مجازا في الباقي اما على تقدير اشتراك الجميع فيه فلا نسلم الفرق بين افعل وبين لا تفعل سلمنا لكن الفرق
ان افعل مشترك بين الفعل والتهديد اما لا تفعل فانه لم يوضع للامر سلمنا الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك للعرف الطارئ لا في الاصل الوضع كما في
الالفاظ العرفية سلمنا لكن هنا يقتضي نقيض قولكم فان صيغة افعل قد استعملت في الاباحة والتهديد والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان امارات
الاباحة فيحمل عليه لانه المتيقن والجواب ان منع الفرق مكابرة صريحة فانا نعلم قطعا انه عند انتفاء القراين يفهم الطلب من لفظة افعل وانه راجح على
التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب ينفي كونه للقدر المشترك ومنع افعل للجميع ولا تفعل للتهديد وعن الثالث ان الاصل عدم
التغير وعن الرابع ما تقدم من اولوية المجاز على الاشتراك ووجه المجاز اشتراك الجميع في الضدية واطلاق اسم الضد على الاخر وجه من وجوه المجاز
وعن الخامس ان صيغة افعل مستعملة للتهديد والمنع والطريق الذي يعرف انه لم يوضع للتهديد يعرف انه لم يوضع للتخيير وايضا ما يحمل على الايجاب الذي
هو اولى المراتب للاحتياط **البحث الثالث** في التغاير بين الطلب والصيغة قد عرفت ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معنى معقول
للعقلاء فان كل عاقل يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويعلم الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك وبين ماهية الخبر وان ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح
جوابا للاخر وذلك الطلب مغاير للصيغة لاختلافها باختلاف التراكيب والامم بخلاف الطلب ولان الصيغة يمكن وضعها للخبر وصيغة الخبر يمكن وضعها
للامر بخلاف الطلب فان ماهية الطلب اذن مغايرة للصيغة ولصفاتها وهي امر وجداني يعقله كل احد من نفسه وهذه الصيغ دالة عليه لكن النزاع وقع هنا
بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة ان ذلك الطلب هو ارادة المامور به وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لنا انا لا نجد امرا خفيا مغايرا للارادة
ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز ان يوضع لفظة الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه وانما هي موضوعة من اهل اللغة على المعنى المتفاهم
بينهم وايضا لو لم يكن ارادة المامور به معتبرة لصح الامر بالماضي والواجب والممتنع حملا على الخبر فانه لما لم يكن ارادة الخبر عنه معتبرة فيه صح تعلق الخبر بهذه
الاشيا واحتج الاشاعرة بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون الامر مغايرا للارادة اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية
فلانه تعالى عالم بانه لا يؤمن فيستحيل منه صدور الايمان والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال واذا استحال لم يصح الايمان منه لاستحالة ان يريد منه فلان الارادة
لا يتعلق بالمحال لكن صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لاستحالة التسلسل وتلك الداعي ان وجب عنده الفعل كان الله تعالى
متخلقا في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعالى منه في هذه الحالة وجود الايمان كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق الثاني ما يقول الشخص لعبده اريد
منك هذا الفعل لكني لا امرك به ولو كان الامر هو الارادة لزم التناقض الثالث السلطان اذا توعده من يضربه بالانتقام فيعتذر السيد اليه بان العبد
يخالفه في اوامره فطلب السلطان منه اظهار صدقه بان يكلفه بامره في نظره فانه يامره ولا يريد منه الفعل اظهارا للمودة الرابع يجوز نسخ الشيء قبل مضي
مدة الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة والكراهة كان الله تعالى مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وهو باطل
والجواب عن الاول ما سبق من ان العلم تابع ولا استحالة الا ان اشات من فرض العلم كما ينشأ من فرض النقيض اذ لا فرق بين فرض العلم والمعلوم والداعي
من فعل العبد ولا يتسلسل وقد تقدم علم المنافاة بين الايجاب بالنسبة الى الداعي والامكان من حيث القدرة واثبات هذين في افعاله تعالى وقول الرجل لعبده
اريد منك هذا ولا امرك به باعتبار ان الارادة الاولى لم تكن خالصة ويمكن ان يحصل ارادة مشوبة بعوارض فلا يوقع المريد الفعل بها لامكان وجود الامر
من الحكيم صريح بل للوجوب بصيغة الامر ولا يلزم من وجود الصيغة الدالة على الامر وجود الامر كما في الساهي وغيره ثم انه وارد على الطلب فان العاقل كما لا يريد بل
من عبده الفعل في تلك الحال لكن لا يطلبه طلبا نفسانيا وان وجدت منه صيغة الطلب والنسخ قبل حضور الوقت يحمل على ما ياتي وكما استحال ان يكون مريدا
وكارها كذا استحال ان يكون طالبا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد **البحث الرابع** في ان الصيغة في الامر الاصطلاحي قد عرفت ان الحق هو
ان الطلب والارادة بمعنى واحد وهو معنى يقتضي ترجيح احد الطرفين على الاخر فنقول هذا الترجيح قد يكون لجانب الفعل على الترك وقد يكون على العكس

وعلى هذا التقديرين

وعلى هذا التقديرين فالترجيح قد يكون مانعا من الطرف الاخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهة والفرق بين اصل الترجيح
وبين الترجيح المانع من النقيض فرق ما بين الخاص والعام اذا عرفت هذا فنقول هنا لفظة الدالة على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر
اما اللفظة الدالة عليه واللفظة العربية فالاقسام ستة الاول اصل الترجيح الثاني الترجيح المانع من النقيض الثالث مطلق اللفظ الدال على الاول الرابع
مطلق اللفظ الدال على الثاني الخامس اللفظة العربية الدالة على الاول السادس اللفظة العربية الدالة على الثاني والتحقيق يقتضي زيادة ثلثة اقسام اخر
الاول الترجيح غير المانع من النقيض وهو المقابل بالضدية للترجيح المانع الثاني مطلق اللفظ الدال عليه الثالث اللفظة العربية الدالة عليه وانت مخير
في اطلاق لفظ الامر على ايها شئت لكن من حيث اللغة جعله اسما للصيغة الدالة على الترجيح اولى من جعله اسما لنفس الترجيح لوجوه الاول قالوا الامر من
الضرب اضرب بجعل الصيغة امرا وفيه نظر للتقييد فلا يدل على الحقيقة الثاني لو قال ان امرت فعبدي حر ثم اشار بما يفهم منه مدلول الصيغة لم يعتق
ولو كان اسما للترجيح لعتق ولا يعارض بالاخرس للمنع من العتق في طرفه وفيه نظر للمنع من عدم العتق فيهما الثالث الصيغة دليل فجعلها حقيقة
فيها اولى من جعلها حقيقة في المدلول لان فهم الدليل ملزوم لفهم المدلول فجعله مجازا في اللازم اولى وفيه نظر لانه اثبات اللغة بالترجيح الرابع لو قام امر
فلان سبق الفهم الى اللفظ دون ما في القلب ولو قام بقلبه شيء ولم ينطق به يقال انه لم يامر وفيه نظر لان السبق لظهور اللفظ وخفاء ما في القلب ولو علم الطلب
الجازم منها النفي واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون كذبهم في الشهادة ومن المعلوم صدقهم في النطق فيعود الكذب الى الكلام النفساني الثاني قال عمر زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر الثالث
قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا الرابع هذه الالفاظ معرفات فلو كانت كلاما لاجل تعريف المعنى النفساني فليكن الكتابة والاشارة
كلاما والجواب الشهادة هي الاخبار عن العلم واعتقاده ولما انتفى الاعتقاد كذبهم في ادعاء الشهادة لا في المشهود به ويقال زورت في نفسي كلاما اي قدرته وزورته
كما يقال زورت وادبا ودارا ثمنا وكون الكلام في الفؤاد اشارة الى تصوره مع انه لم يكن عربيا خالصا والقياس في اللغة باطل اذا ثبت هذا فنقول ان الامر
اسم اللفظ الدال على مطلق الطلب لا المعنى فان العاقل يسمى اذا طلب شيئا بلغته قيل امر فيجب به **البحث الخامس** في ان الرتبة معتبرة ام لا ذهب جماعة من
الاصوليين الى اعتبار الرتبة في الامر فيجب ان يكون الامر اعلى رتبة من المامور حتى يسمى الطلب امرا وبه قال السيد المرتضى وجمهور المعتزلة وذهب
اخرون الى نفيه وهو الحق وانما المعتبر هو الاستعلاء وبه قال ابو الحسين البصري وقالت الاشاعرة لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء لنا على عدم اعتبار
العلو قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق
قتل ابن هاشم وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هو فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقال ابن المنذر ليزيد بن المهلب
امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وعلى اعتبار الاستعلاء انهم فرقوا بين الامر والالتماس والسؤال فقالوا
ان كان الطلب بالاستعلاء كان امرا وان فارق الخضوع فهو السؤال وان فارق التساوي فهو الالتماس ويستقبحون قول القائل امرت الامير ولان من قال
لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره وان كان ادون رتبة ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه لا يقال انه امره وان كان اعلى رتبة
من المقول له واحتج السيد المرتضى بانه يستقبح في العرف ان يقال امرت الامير ونهيته ولا يستقبح سالته وطلبت منه فلولا ان الرتبة معتبرة والا
لما كان كذلك قال السيد والنهي جار مجرى الامر في هذه القضية وما له معنى الامر وصيغته من الشفاعة معتبرة ايضا فيه الرتبة فانهم يقولون شفع
الحاجب الى الامير ولا يقولون شفع الامير الى الحاجب فالرتبة معتبرة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع اليه كما انها معتبرة في الامر بين الامر والمامور
ولا اعتبار بحال المشفوع فيه كما في ظنه من خالف في الوعيد لان الكلام ضربان ضرب لا يعتبر الرتبة وضرب يعتبر فيها الرتبة فما يعتبر فيه
انما يعتبر بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلق الخطاب ولهذا اجازوا ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة نفسه ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع
فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون امرا لنفسه وناهيا والجواب نسلم انه مستقبح وهو دليلنا على عدم اعتبار الرتبة ودليله يدل على ان الرتبة
معتبرة في حسن الامر لا فيه ونمنع عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع فيه ولا نمنع صحة شفاعة احدنا في نفسه الا على ضرب من
التجوز ثم انه نقل احتجاج المخالف من وجوه الاول حمل الامر على الخبر وعدم اعتبار الرتبة الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة
يعتبر فيها الرتبة كالامر الثالث قال الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع ولو تمنى فعل الله تعالى ويحمل عليه الطاعة ثم اجاب عن الاول
بانه لو ساوى الامر الخبر في اعتبار الرتبة لجاز ان يقال امرت الامير كما يقال اخبرته وقد تقدم جوابه وعن الثاني بانه استعار الشفاعة لفظ الطاعة فان
احدا لا يقول ان الله تعالى مطيع لنا وكذا الجاني اليه ولان ظاهر اللفظة يقتضي انه ما للظالمين شفيع يطاع ولا يلزم من ذلك نفي شفيع يجاب لانه يقال لكل
شفيع لا يطاع على سبيل حكم سوالا منه في ظالم او غيره لان الشفيع يدل على انخفاض منزلته عن منزلة المشفوع اليه والطاعة تقتضي عكسه فانتقول دليل

المنافا باطل ولا امتناع في تخصيص القائلين بنفي شفيع لهم يطاع وان كان بعضهم كذلك ويحتمل ان يريد بيطاع غير الله من الزبانية والخزنة والطاعة من
هؤلاء لهم هو ان يتلو منزلة منهم من الانبيا عليهم السلم وللمومنين صحيحة والشاعر يحوز باستعمال اللفظة بطاع في موضع يجيب ويتمنى في عدوه ان يقتله بعض
البشر ونيتمى القتل موتا وبالعكس للتقارب بينهما انتم يطعو ذلك الفعل للبحث الخامس ان دلالة الصيغة على الطلب بالوضع لعلم ان لفظة افعل وشبهها تدل على
الطلب من غير حاجة الى ارادة اخرى وهو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجبائيان لا بد من تلك الوضع من ارادة اخرى لنا انها موضوعة
للطلب فلا يتوقف دلالتها عليه الى ارادة كساير الالفاظ وان الطلب النفساني امر باطني فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطني فيفتقر
الى معرف لافتقار الطلب فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم يمكن الاستدلال بالصيغة على الطلب احتجوا بانا نميز بين الصيغة اذا كانت
طلبا وتهديدا ولا مايز الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب ومجاز في التهديد وكما يجب صرف الالفاظ الى حقايقها واجراؤها عليها عند التجرد
فكذا هنا البحث السابع فيما به يصير الامر امرا اختلف الناس في ذلك على اقوال فذهب قوم الى ان الامر انما كان امرا بجنسه ونفسه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا
وهو اختيار البلخي من المعتزلة فقيل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد والاباحة فقال ذلك جنس اخر ليس من هذا الجنس وجعل صيغة افعل في الامر
حقيقة مغايرة لصيغة افعل في التهديد والاباحة مغايرة بالذات وقال اخرون انما كان كذلك بصورته وصيغته وقال قوم بذلك بشرط التجرد عن القران
الصارفة له من جهة الامر الى التهديد والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء فمنعوا انه لو صدر عن النائم والمجنون والساهي لم يكن امرا للقرينة وهذا
يعارضه قول من يقول انه لغير الامر الا اذا صرفته قرينة وقال بعض الاصوليين انه اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على اوجه مختلفة نحو الا البعض على الصيغة
والباقي على القرينة فحكم بعض بوجوب التوقف فيه فتوقف وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد كونه امرا واجروه في هذه القضية مجرى الخبر وقال
اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد الفعل المامور به واختاره السيد المرتضى وهو مذهب محققي المعتزلة بما قال بعضهم انما يصير امرا بارادات ثلث
ارادة المامور به واحداث الصيغة والدلالة بالصيغة على الامر دون الاخرى من التهديد والاشارة منعوا من ذلك وجعلوا امرا بالوضع ولا يشترط
الارادة والاول باطل عند المحققين واستدل السيد المرتضى بان الامر قد يكون من جنسه ما ليس بامر وان ما يكون امرا جاز ان يوجد غير امر
فلا بد من سبب يقتضي كونه امرا والا نسب الا الارادة للمتكلم المامور به اما المقدمة الاولى فلان اشتباه اللفظ حاصل لكونه امرا او تهديدا او اباحة او
يدل على التماثل كافي السوادين وكلما كانا التماثل هنا لالتباس لما اشكل هنا لا فيما المقدمة الاولى لان من سمع قوله وهو امر لم يفصل بين كونه اباحة
او تهديدا ولقوة هذا الالتباس جوز من يجوز البقاء على الكلام او الاعادة ان يكون ما سمعه ثانيا هو ما سمعه اولا واما بيان ان ما كان يقع امرا يجوز
ان يوجد غير امر بوجوه الاول الفاظ العربية انما تدل بواسطة الوضع من اهل اللغة وهو تابع لاختيارهم وليس هناك موجب فقد كان يجوز ان يوضع هذا
اللفظ المخصوص بالامر انه لا يكون امرا ويحتمل ان يوجد هذه الحروف بعينها ولا تكون امرا الثاني لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المتكلم لم يمتنع ان
يقول احدنا لغيره افعل ويريد منه الفعل فيكون امرا وذلك معلوم البطلان الثالث لو تغاير لفظ الامر ولفظ غيره لوجب ان يكون للقادر سبيل الى
التمييز بينهما ولما انتفى علمنا اتحاد اللفظ الرابع هذا القول يقتضي صحة ان يعلم ان احدنا امر وان لم يعلمه مريدا اذ كان القصد لا تاثير له ومن المعلوم ان
اذا كان امرا فلا بد من كونه مريدا وما خالفنا المجبرة في الله تعالى الخامس هذا القول يقتضي اختصاص بعدنا ان يامر في كل حال حق يكون للمومن خلاف الصعيد
بيان الوجوب ان القدرة الواحدة لا يتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جنس واحد وحقيقة قول القائل قم مماثلة لكل ما هو
من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا من هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدرة وهذا يقتضي اختصاص دون يصح ان يامر ومعلوم خلافه
ذلك لا يقال لا داعيا ان يفعل احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يقدر على كون واحد يصح وجوده في المحال على البدل لانا نقول
مثله في الالم لا لانا نقول الواحدة لا ينحصر متعلقها من المتماثل اذا اختلفت المحال لكان لا ينحصر متعلقها في المختلف والمحل الواحد وليس كلما يتعلق به من التماثل
في المحل الواحد والوقت واحد لانها لا يتعلق هذه الشروط باكثر من جزء واحد لانه لا يقع محال الحروف للمماثلة متغايرة كما قلنا في الاكوان لانا نقول من المعلوم اتحاد
محال المخرج الحرف الواحد ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف آفة اثر ذلك في محل حروف ذلك المخرج وان قد ثبت انه ما وقع امرا فقد كان يجوز ان يكون
غير امر فلا بد وقوعه امرا من سبب فاما ان يرجع اليه وما يتعلق به او الى فاعله وما يرجع اليه اما كان وجوده او حدوثه او حسنه او صيغته
بطل لوجود هذه الاشيا فيما ليس بامر وايضا لو كان امرا لجنسه كان صيغته نفسية فكان يرجع الى الاحاد دون الجمل فكان يجب في كل جزء من الامر
ان يكون امرا وكان يجب ان يدل الدليل على هذه الصفة فيعرف بالسمع كونه امرا من لا يعرف اللغة وكان يحصل حال العدم كما يحصل حال الوجود لان الصفة
النفسية كذلك فكان يجب في حال العدم ان يكون امرا ولا يجوز ان يكون امرا لحدوثه على وجه ويراد به ترتيب صيغته لما بينا من ان نفس هذه الصيغة توجد
يستعمل في غير الامر ولا الفرق ملائم فيحيل منه الصفة وما يحيل الصفة لا يكفي علة منها ولا العدم معنى لعدم اختصاصه بذلك به ولا الوجود معنى ككل

تعين

٢٨

بعض من غير الارادة بصحح وجوده ولا يكون امرا واما ما يتعلق بالفاعل فالقدرة تقتضي موثرة ان تعلق كونه قادرا وهو امر كتعلقها به وهو غير امر ولانه
كونه قادرا لا يوثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زايد على الوجود واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما بالمايات الامر والمامور به او كونه عالما
بان الكلام امر والاول باطل فانه قد يكون عالما بذلك الامر والمامور به ولا يكون كلامه امرا والثالث باطل لان كلا منهما يحد صار امرا بسبب ان يكون
على الوجه فيه ثم تعلق العلم به ان العلم غير موثر في المعلوم والاكان على ابعد القديم تم وصفنا الاجناس هو الموثر في كونه متعين على صفاته وكونه جناس الا
على ما هي عليه واما كونه مدركا او مشتهيا ونافرا فغير موثرا اذ قد يكون كذلك ويكون كلامه تارة امرا واخرى غيره فلم يبق الا كونه فاعلا مريدا
للمامور به لا لكونه امرا والالجاز ان يكون احدنا امرا بما لا يريد على ما يكره في غاية الكراهة وايضا لو صح ان يامر بما لا يريد لصح ان يامر بالماضي في
القديم وايضا لما صح في الخبر ان يكون خبرا باعتبار ارادته كونه خبرا لا باعتبار ارادة المخبر به صح تعلق الخبر بالماضي والقديم ولما امتنع ذلك في الامر علمنا
انه انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة بالمامور به وهذا الكلام على طوله فيه نظر للمنع من كون التماثل حاصلا يدل على التماثل في نفس الامر وباقي كلامه مبني
على اصول المتكلمين وهي ضعيفة واحتجت الاشاعرة على ان الارادة ليست شرطا بوجوه الاول لو كانت الامرية صفة للصيغة لكانت اما ان تكون حاصلة
لمجموع الحروف وهو محال اذ لا وجود لذلك المجموع او للاحاد فيكون كل واحد من الحروف التي تالفت منها صيغة افعل منها امرا وهو باطل لا استقلال الثاني صيغة
افعل تدل بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة المامور به وان كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الا ذلك فيها صفة قياسا على ساير
المسميات والاسما الثالث يلزم ان يكون قوله تم ادخلوها بسلام امنين وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة والامر انما يتحقق لو وجد عنه
فيكون دار الاخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا الرابع يلزم ان يكون المتخير امرا لنفسه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من قال لنفسه افعل مع
ارادة الفعل من نفسه فقد وجد المقتضي للامر فيكون امرا واما بطلان التالي فلان الامر هو المقتضي للفعل وامره لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي
انما هو الداعي الخامس لو كان الامر انما يكون امرا اذا اراد الامر الفعل لم يجز ان يستدل بالامر على الارادة لانه لا يعلم امرا قبل العلم بالارادة السادس اهل اللغة
قالوا الامر هو قول القائل افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة ولو كانت شرطا لذكروها كما ذكروا الرتبة وصار كقولهم الاسد اسم لحيوان وانه لا يشترط فيه الا راية
السابع قد يامر السيد عبده بما لا يريد اظهار التمرد كما سبق الثامن امر الله تعالى ابرهيم بذبح ولده اسمعيل ولم يرده والجواب عن الاول الامرية كالخبرية
فانهما صفتان معقولتان وان لم يكونا ثابتين باللفظ فالوجه الذي عرفت صفة الخبرية منه عرفت صفة الامرية والجواب عنهما واحد وهو ان الصفتين
عقليتان يستدعيان محلا عقليا لا خارجيا فلا وعن الثاني ان الصيغة لما وجدت من غير الامر افتقرت الى المميز وهو الارادة وكل اللفظ مشترك انما يدل على
بعض معانيه دون البعض بالارادة وعن الثالث يجوز ان يكون ذلك منهم لان في علمهم بارادة ذلك منهم زيادة مسرة ولا يمتنع ان يكون ذلك
الطلق وليس بامر كما ان قوله لاهل النار اخسئوا فيها وليس بامر كما يقول لمن يذمه اخسأ والاصل ان ارادة الصيغة قد حدث وكذا وجد ارادة للمامور
لكن لم يوجد الارادة الثالثة وهي ارادة دلالة الصيغة على الامر لم يكن امرا وعن الرابع المنع من الملازمة فانه لا يلزم من وجود الارادة التي هي شرط
وجود الامر تحقق المشروط فان الامر يعتبر فيه الرتبة والاستعلاء فان معقل ذلك في الشخص بنفسه فلم يحقق الامر وعن الخامس انا لا نستدل على الارادة
بالامر من حيث كان امرا بل من حيث انه على صيغة افعل وقد يجرد لان الصيغة موضوعة للطلب لا لقصد بعضهم وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا
تجرد وهذا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فان لم يبين لنا انه لا معنى يكون بها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده او انه صوت منه علمنا بذلك الا
مقصوده بالصيغة وعن السادس يجوز ان يكونوا قد تركوا ذكر الارادة لظهورها فانهم لم يشترطوا انتفاء القراين والخاص ما شرطوا انتفاءها وايضا
فانهم قد اجمعوا على ان الامر هو الطلب للفعل ونحن نعلم اتحاده مع الارادة ولو عرضنا معرفة الكاف فلانه خلاف ما في المعقول لا في اللغة قولهم للاسد لا يعتبره
في كونه اسما المسماه الارادة انا اردنا به ان الواضع لهذا الاسم وضعه للاسد فضلا عن دون ان يريد تسميته بذلك فذلك بطلانا نعلم انه قد اراد ذلك
وان ارادوا انما يكون نحن مستعملين لاسم الاسد في معناه من دون ان نريد ذلك فهو باطل ايضا اذ لا يبر من ايراد ذلك وان ارادوا انه لا يكون اسما للفظ اصل الوضع
بان يبتغي ان يكون موضوعا للان وضع الواضع الاسما الكل لا يقف على ارادتنا فكذلك اسم الامر لا يكون واقعا للصيغة في اصل الوضع بارادتنا من ذلك
خارج عما نحن فيه لان الذي نحن فيه هو ان صيغة الامر هل تستحق الوصف بانها امر وان لم يكن قد اريد بها الفعل ام لا فهو انه ان قال ان جسم الاسد يستحق
ان يوصف بانه اسد وان لم يقصد بجسمه شيئا من الاشيا وعن السابع المنع من كونه امرا وطلبا كما يقولون انه لم يرد ان يعجم الغلام انه طالب منه
او امر له وعن الثامن ان ما امر به قد اراده وهو مقدمات الذبح او امره بالذبح نفسه وقد فعله لكن الله تعالى كان يعلم ما يغير به ابرهيم شيئا فشيئا قلنا ان
ان ابرهيم رأى في المنام صيغة الامر وقول اسمعيل افعل ما تؤمر يعني افعل ما تؤمر في المستقبل البحث التاسع في جواز اقامة كل من الامر والخبر مقام صاحبه
اعلم ان الامر يدل على وجود الفعل وطلب تحصيله والخبر يدل على وجود الفعل ايضا وقد اتفقا في شأنهما من هذا الوجه وقد عرفت ان المشابهة مصححة للتجوز

ان يتجوز بكل من الامر والخبر عن صاحبه اما الامر فقد جئ مقام الخبر في مثل قوله ﷺ اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت واما العكس فقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وايضا فقد يجوز اقامة النفي مقام الخبر وبالعكس كقوله ﷺ لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه
لا تنكحوا الغاية الاستبراء ومعنى قوله ﷺ لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها وكقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والمشابهة ما تقدمت فان هذا الخبر يدل على عدم الفعل
والنهي كذلك **الفصل الثاني في مقتضى الصيغة** وفيه مباحث الاول في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه مسئلة شريفة يتبنى عليها اكثر احكام الشريعة
فقال التشاجر بين القوم فيها واختلفوا اختلافا عظيما ونحن نذكر الخلاف وكل حجة ثم نحقق ونوضح ما عندنا في ذلك انشاء الله تعالى فنقول اما من
من جعل افعل للاباحة او التهديد فقد سلف بطلانه فبقي تفصيل مذاهب من جعلها للترجيح وقد اختلفوا فيه فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي وجماعة من
المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وقال الجويني لفظة افعل لطلب المحض
لا مساغ فيه لتقدير الترك ولا للتخيير وليس هو بذاته الوجوب لا يفعل الا بالتقييد بالوعيد على الترك وليس مقتضى محض الطلب فان الصيغة المحض
الطلب والوجوب مستدرك من القرائن وقال قوم انها حقيقة في الندب وبه قال جماعة من المتكلمين والفقهاء وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقله
قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري عنه انها تقتضي الارادة فاذا قال القائل لغيره افعل افاد ذلك انه مريد منه الفعل فاذا كان القائل حكيما وجب كونه
الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لاجلها المدح اذا كان المعنى لمن دار التكليف واحتمل الوجوب والندب فاذا لم يدل دليل على الوجوب وجب
نفيه والاقتصار على المتحقق وهو الندب وربما قيل ان يفيد الايجاب والفرق بين الايجاب والوجوب ان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل
المامور به والوجوب دلالة الامر على ان للمامور به صفة الوجوب والخلاف في ذلك بين الاشاعرة والمعتزلة وقال السيد المرتضى انه مشترك
بين الوجوب والندب من حيث اللغة لكن العرف الشرعي نقله الى الوجوب وقال قوم انه مشترك بين الوجوب والندب مطلقا واخرون قالوا حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو الترجيح مطلقا ويقرب منه مذهب من قال بالندب وتوقف ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه
كالقاضي ابي بكر والغزالي في تعيينها والوجه عندي انها من حيث اللغة موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب اما الاول فلوجوه الاول
معنى الطلب يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظة افعل اذ لا لفظ له سواها الثاني طلب من حيث هو جنس للماهية
من النقيض وعدمه مكل واحد منهما افضل له ولا يوجد الا في انواعه واللفظ الدال على الطلب مع اقترانه باحد الفصلين هو افعل وكذا مع اقترانه بالفصل
الاخر من غير اولوية لاحدهما والملازمة عليه فوجب ان يكون حقيقة فيه الثالث صيغة افعل قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب فلا
والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما الرابع قال اهل اللغة لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة فكذلك فيتفق
اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة لكن السؤال لا يدل على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه الاول قوله تعالى لابليس ما
منعك الا تسجد اذ امرتك وليس استفهاما [illegible] للعبد ما منعك من الفعل وقد امرتك اذ لم يكن مستفهما ولو لم يكن للوجوب لما توجه
الذم وكان لابليس ان يقول انك لم توجبه فلي الترك لا يقال الامر في تلك اللغة يفيد الوجوب فلم قلت انه في هذه اللغة كذلك لانا نقول ظاهر الاية يقتضي
ترتب الذم على مخالفة الامر من حيث هو فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر اما اولا فلانه حكاية حال وسيأتي بيان عدم عمومها واما ثانيا فلان الذم
وقع على المخالفة مع الاستكبار والعناد ولان سياق الاية يفهم منها وجوب السجود وهنا تامل ليمنع من كونه قوله تعالى ما منعك صيغة ذم نعم هو لوم لمجرد
عقيب ترك المامور مطلقا الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك عند مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب قبح الذم كما يقبح لو قال الاولى لكم
الفعل لا يقال الذم انما هو على عدم اعتقاد حقيقة الامر لقوله ويل يومئذ للمكذبين ولان صيغة افعل قد تفيد الوجوب لقرينة فلعل ذلك الامر وجدت معه
القرينة لانا نقول ان كان المكذب هو التارك لما قيل لهم اركعوا جاز استحقاقهم الذم من حيث الترك للركوع والويل من حيث التكذيب لان الكافر مخاطب
عندنا بالفروع وان كان غيرهم لم يتناف ذم مامور بتركه ما امر به واثبات الويل لاخر بسبب تكذيبه والقرينة منفية فان الذم مجرد انهم تركوا الركوع عقيب
الامر وفيه نظر لجواز استحقاق الذم بسبب ترك النظر والاعتبار في ان الامر الوارد بالركوع هل هو للوجوب فيفعلوا به او للندب فيتخيروا فيه فان ذلك
يدل على ترك المبالاة بالتكاليف بخلاف قوله الاولى لكم الفعل والذم على ترك الركوع عقيب مطلق الامر سواء كان للوجوب او الندب وهو مما يستحق به الذم
وايضا فهو حكاية حال فيمنع كونه ذما وفي مسلما الثالث ان الزام الامر ملزوم للفعل لان الامر ملزوم للفعل والملزوم ثابت فاللازم مثله بيان الشرطية
ان الامر انا لم يكن ملزوما للفعل كان الزام الامر الزاما بما لا يجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون ذلك الفعل سبب اللزوم المامور به وبيان المقدم قوله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام واذا انتفت الخيرة للمؤمنين في المامور به اذا الزم الله
ورسوله الامر ثبت المقدم والامر في الاية يراد به المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره لصار معنى الاية انه لا خيرة للمكلف في صفة الله وهو غير مفيد واذا

انتفت الخيرة

انتفت الخيرة للمؤمنين في المامور به اذا الزم الله ورسوله الامر ثبت المقدم والامر في الاية يراد به المامور به اذ لو اجريناه على ظاهره لصار معنى الاية
انه لا خيرة للمكلف في صفة الله وهو غير مفيد فبقي اما الوجوب او الحظر والثاني باطل بالاجماع فتعين الوجوب واعلم ان المراد من قوله تعالى قضى الزم
قوله اصعب المامور به وما لا خيرة فيه من المامور لا يكون واجبا لانتقاض الانتقال الالزام والامر وقد يرد بمعنى الشيء معنى الاية اذا الزم الله ورسوله شيئا
فلا خيرة ونحن نقول به فان الله تعالى اذا الزمنا شيئا كان واجبا علينا لكن البحث في انه اذا امر بشيء افاد الزامنا وهو ممنوع لانا نقول الامر حقيقة في القول
المخصوص لا في الشيء سلمنا لا نسلم الترجيح فانه اذا الزم الله امرا وهو بان يوجهه على المكلف لزمه وان كره والزام الامر غير الزام المامور به فان الحاكم اذا حكم
بلازمة شيء فقد ثبت الزام الحكم بعد ان المحكوم به فكذا ههنا والزام الامر عبارة عن توجهه على المكلف ثم الامر لم يقتض الوجوب لم يكن الزام الامر الزام المامور
به وان كان مقتضيا للوجوب فهو الذي قلناه وفيه نظر لانا نمنع تسليم ان الامر حقيقة في القول الا بما ذكره لان معنى الاية انه تعالى اذا الزم امرا كان واجبا
ونحن نقول به وانما تم مطلوبهم لو كان معنى قضى امر وليس ليعتبر به سبق الذهن الى اتحاد الامرين يوجب حمله على الشيء وان كان مجازا فيه الرابع
تارك ما امر الله ورسوله به مخالف لذلك الامر ومخالف ذلك الامر يستحق العقاب اما الاولى فلان موافقة الامر هي الاتيان بمقتضاه فالضد هو
المخالفة عبارة عن الاخلال بمقتضاه واما الثانية فلقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر
عن العقاب وانما يحسن بعد قيام المقتضي لنزول العقاب وهو معنى قولنا الامر للوجوب لا يقال نمنع تفسير الموافقة بما قلتم بل الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه
الذي يقتضيه اذ لو اقتضى الامر الندب واتى به على سبيل الوجوب كان مخالفا او باعتبار تحققه ذلك الامر وانه واجب القبول ومخالفته انكاره ذلك سلمنا
لكن لم قلتم ان مخالفة الامر ترك المامور به كان ترك المندوب مخالفة امره نعم وذلك يعنيه سلمنا لكن لم قلتم ان مخالف الامر يستحق العقاب والاية لا تدل
على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر بل على الامر بالحذر عن مخالفة الامر سلمنا لكنها دالة على ان المخالف عن الامر يلزمه الحذر فلم قلت ان مخالفة الامر يلزمه
الحذر ولا نسلم ان لفظة عن صلة زائدة لان الاصل في الكلام الحقيقة خصوصا في كلامه تعالى سلمنا انه مخالف الامر مامور بالحذر عن العقاب فلم قلت انه
يجب عليه الحذر وانما يلزم لو كان الامر للوجوب وفيه النزاع ولا ينفع الاعتذار بحسن الحذر الملزوم لقيام المقتضي لنزول العقاب لمنع اشتراط قيام المقتضي
للعقاب في حسن الحذر فان الحذر يحسن عند احتمال العقاب والاحتمال هنا قائم سلمنا لكن نمنع العموم لان قوله عن امره يفيد امرا واحدا وهو مسلم لانا نقول العبد
اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال انه موافق للسيد وان لم يمتثل قيل انه خالفه وما وافقه فما ذكرتموه فيه تسليم ان موافقة الامر انما يحصل عند الاتيان بمقتضاه
ومقتضى الامر هو الفعل اذ افعل لا يدل الا على اقتضاء الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضاه فلم يوجد الموافقة فيحصل المخالفة لانتفاء الواسطة وليس هنا
حقيقة ليس موافقة الامر بل موافقة الدليل الدال على ان ذلك الامر حق فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فالاعتراف بحقية الامر يحقق تمام
الدليل الدال على حقيته يكون ملزوما لتقرير ذلك الدليل والامر لما اقتضى دخول الفعل في الوجود فموافقته عبارة عن تقرير دخوله في الوجود ومخالفته تقرير
دخوله فموافقة الامر فعل مقتضاه ونمنع كون المندوب مامورا به فانه نفس النزاع ونجوز ان يكون قوله فليحذر امرا بالحذر عن المخالف لامر الذي الف بالحذر
مدفوع لاتفاق النحاة على ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للذي الف بالحذر لاسندناه الى فاعله ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف
لاسندناه الى مفعوله وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لم يبق المامور به لان الذين يتسللون لواذا ليس المامور لانهم الذين خالفوه فلو امروا بالحذر
من المخالف لامروا بالحذر عن انفسهم وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالفة لصار ركيكا اذ يحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفونه فيبقى قوله ان تصيبهم
منافيا انه لا يتعدى الحذر الى مفعولين فقوله الاية دالة على وجوب الحذر عمن يخالف عن الامر لا عمن يخالف الامر قلنا كلمة عن للمجاوزة فلما كانت مخالفة امر الله
تعالى تعلم من امر الله تعالى ذكره بلفظة عن ولا ندعي وجوب الحذر بل جوازه المشروط بالمقتضي لعقوبته والا كان عبثا والعموم ثابت لاستثناء كل واحد من المخالفات
ولانه رتب استحقاق العقاب على المخالفة فيشعر بالعلية ولان استحقاق العقاب في البعض لعدم المبالاة وهو مناسب النهي فيثبت في الجميع الخامس تارك المامور
به عاص ويستحق العقاب اما الصغرى فلقوله افعصيت امري لا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما امرهم واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم لا يقال نمنع الصغرى وقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فان العصيان لو كان هو الترك لكان تكريرا وللاجماع على ان الامر قد يكون للاستحباب
فيكون تارك المندوب عاصيا سلمنا لكن لا مطلقا بل في امر الوجوب فان قوله تعالى لا يعصونه حكاية حال يكفي فيه الواحد فجاز ان يكون في الواجب سلمنا لكن العاصي
انما يستحق العقاب لو قرن بالجحود مع الكفر لا مطلقا لانا نقول لا تكرار لان الاول سبق لنفي الماضي والثاني لنفي المستقبل ونمنع كون المندوب مامورا به حقيقة بل
مجازا لكون الاستحباب لازما للوجوب وكون الصيغة للوجوب محافظة على عموم ومن يعص الله اولى من القول بان المستحب مامور به محافظة على صيغ الاوامر
[illegible] بالاستحباب لا ملازمة على الوجوب يدخل فيه اصل الترجيح فيكون لانها المقتضي فجعله مجازا في اصل الترجيح ولو جعل الاصل الترجيح لم يبق الوجوب
لانا لم يمكن جعله مجازا في الوجوب فكان الاول اولى والله تعالى رتب اسم المعصية على مخالفة الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا اللفظ هذا المعنى فيلزم الاسم لعموم

ما يقتضى استحقاقه والخلود يطلق على اللبث الطويل لا الدائم وفيه نظر فان العصيان انما يفهم منه صرف مخالفة الامر المفيد للوجوب لا الشامل له وللندب لولاه لكان الكبرى فان العقاب انما يتحقق مع العصيان فى الواجب قطعا وصرف الاول للماضى ممنوع لانها حقيقة فى المستقبل وليس ذلك اولى من ان يقال لا يعصون فى الواجب لدهو المفهوم من العصيان كما تقدم ويفعلون ما يؤمرون من المندوبات والاستنباط ممنوع اذ انفاع المندوبات على سبيل الوجوب وجه قبح ظاهر يقع مطلوبا للشارع ولا يحصر وجه التجوز فى الثلاثة فقد يتجوز احد الضدين عن الاخر بل العلاقة فهى موجودة بين الوجوب والندب من حيث التقابل او بين الواجب واصل الترجيح من حيث الكل والجزء ولانسلم ان المعصية مرتبة على مخالفة مطلق الامر بل الذى للوجوب وقد تقدم والدليل تقريره انه صوان تارك المامور به عاص لان سيا العصيان على الامتناع ومنه تسمية العصا للامتناع بها والجماعة عصى لمنع اجتماعهم والكلام مستعصى اى ممتنع حفظه وقال لولا انا نعصى الله للعصا نا اى لم يمتنع من اجابتنا فان الماء لفظة امر يقتضى الفعل فان الامتناع عنه عصيانا فيكون الامر للوجوب لان الانسان انما يكون عاصيا للامر والامر اذا اقدم على ما يمنع الامر منه فانه نعم لو اوجب علينا فعلا ولم نفعله كنا عصاة بخلاف ما لو ندب ولان العاص للقول مقدم على مخالفته والمخالفة لما يثبت بالاقدام على ما يمنع منه الامر خاصة او فقرينه بما لا يعرض له الامر بنفى والايجاب والتالى باطل والا لكنا عصاة بالصدقة اليوم اذا امرنا بالصلوة هذا متعين الاول واذا كان تارك المامور به عاصيا والعاصى للنص هو المقدم على مخالفة مقتضاه والمقدم على مخالفة مقتضاه معتم على ما يحظره الامر ثبت ان تارك المامور يحظره الامر وهو معنى الوجوب وفيه نظر ان العصيان ليس مطلق الترك والا لكان تارك المباح عاصيا من حيث انه امتنع عن فعله بل تارك المحرم وهو باطل بالعرف قطعا وكذا تارك المندوب لا يكون عاصيا عرفا بل العاص فى العرف هو التارك لما اوجبه الامر والاستدلال بالاشتقاق قد عرفت ضعفه السادس بها ابا سعيد الخدرى وهو فى الصلوة لم يجبه فقال م ما منعك الاستجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ذمه على ترك الاستجابة عند مجرد الامر ولولا انه للوجوب لما صح ذلك لانه لا يصح الاستدلال بخبر الواحد فى العلميات وانه يتم منع ذم النبى م بل اراد بيان مخالفة دعاءه لدعاء غيره لانا نقول ان المسئلة ظنية فيكتفى فيها بالظن وهى وان لم يكن علمية الا ان خبر الواحد ادعية الى العمل انا فرقنا بين حصول ظن الحكم وحصول سببه فى جواز التمسك بها فى العلميات واذا لم يكن الامر للوجوب والمانع من الكلام وهو الصلوة قائم لم يحرض الرسول م السؤال عن المانع فالسؤال انما يصح لو كان استجيبوا لله للوجوب وكان ظاهر الكلام يقتضى اللوم وهو فى معنى الاخبار عن نفى العذر والا لما كان يكون اذا كان الامر للوجوب وفيه نظر لانه حكاية حال فجاز ان يكون هناك قرينة دالة على ان المراد نفى الاستجابة سلمنا لكن قوله استجيبوا امر ايجاب لا من حيث انه امر موضوع له بل باعتبار انه وجوب اجابة النبى لانه تعظيم الله ورسوله وفى نفيها اهانة بالامر من عنده ما فيه من نقصه فى النفس وافضائه ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة السابع قال م لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية بالاجماع فلا يكون المندوب مامورا به لانه لا يجوز ان يريد لامرتهم على وجه الوجوب ونحن نجوز ورود الامر كذلك لانا نقول كلمة لولا دخلت على مطلق فلا يكون حاملا وفيه نظر لاحتمال ان يكون لامرتهم مجازا فى الزمتهم لما بينهما من المناسبة والعلاقة التى بين العام والخاص خصوصا مع ثبوت قرينة المشقة والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل اوامر الندب على المجاز اولى من العكس بل ما قلناه اولى لانه يستلزم نفى هذا اللفظ الواحد والمندوب كثير الثامن قال م لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته راجعيه فقالت تامرنى بذلك فقال م لا انما انا شفيع فقالت لا حاجة لى نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية وفى الامر مع ثبوت الندبية يقتضى ان المندوب غير مامور به وصلت انه لو كان امرا لكان واجبا والنبى م قرر ها عليه وفيه نظر لان قولها اتامرنى اراد به امر الايجاب للعلم باستحباب قبول شفاعته م لا مطلق الامر وفيه ثانيا ان مسالته عن الامر طلب الثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب وليس فى ذلك ما يدل على انها فهمت من الامر الوجوب فحيث لم يكن امر المصلحة امرية لا لحجة الوجوب ولا الندب قالت لا حاجة لى فيه وقوله اجابة الشفاعة مندوب اليها فاذا لم يكن مامورا بها فيعين ان يكون الامر للوجوب قلنا لا نسلم ان الشفاعة ح مندوبة غير مامور باجابتها فلم لا انها كانت فى تلك الصورة مندوبة بضرورة ان المندوب عندنا هو مامور به التاسع تمسك الصحابة بالامر على الوجوب ولم يظهر من احد انكاره فكان اجماعا اما المقدمة الاولى فلانهم تمسكوا فى ايجاب الجزية على المجوس بما روى عبد الرحمن انه م قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بالامر به واعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله فليصلها اذا ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل لا يقال الصحابة اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر لكن لم يعتقدوه عند غيرها اما شرط الاشياء بعينه وكانت بعضهم انكروا اعتقاد الوجوب فى هذه الصورة لدليل منفصل باطل من القول باعتقاد الوجوب فيما ذكرتم لدليل منفصل لانا نقول لو لم يكن الامر للوجوب لما رأوه فى صورة البينة وكان دليلهم على اخذ الجزية وما عداه غير الامر فكان يشتهر المأخذ وحيث لم يشتهر لم يكن ثابتا الا وظنا بانه للوجوب لم يلزم من عدمه فى بعض الاوامر انه لا يفيد الوجوب لاحتمال تخلف الحكم لمانع وفيه نظر لانه حكاية حال فلا يعم وح يحتمل انهم فهموا فى تلك الاوامر الوجوب لاجل قرائن اقتضت بها وهو ظاهر فان الجزية منصوص القران فاقتضى مافى الباب اشتباه انهم من اهل الكتاب وقد ثبت ان الكلب نجس العين فاقتضى ما يأتيه الى الغسل والامر بالصلوة لمن فضيها لان الطلب متحقق وفواته فى احد الوقتين لا يستلزم فواته مطلقا العاشر لفظة افعل اما حقيقة فى الوجوب فتخصيص المطلوب لها بالندب فقط وهو باطل والا لم يكن

الواجب مامورا به

الواجب مامورا به لانه راجح مانع من النقيض وهو مخالف لما يجوز معه النقيض ولا ينعكس فانا نسلم ان المندوب غير مامور به وهو مذهب جماعة كثيرة لا يمكن ان يبقى الواجب غير مامور به او فيهما معا اما بالتواطؤ فلا يمكن جعله مجازا فى الواجب لانه اخص فلا يكون لان ما جاز فى العكس هو جعله حقيقة فى الوجوب فانه يمكن جعله مجازا فى اصل الترجيح واما بالاشتراك اللفظى وهو خلاف الاصل او لا فى شئ منهما وهو خلاف الاجماع وفيه نظر فان كونه حقيقة فى الندب لا يمنع من استعماله فى الواجب على سبيل المجاز سلمنا انه لا يكون حقيقة فى القدر المشترك قوله فلا يمكن جعله مجازا فى الواجب قلنا ممنوع فان جهات المجاز لا ينحصر فى النوع سلمنا لكن اى حاجة الى جعله مجازا فى الواجب فانه ان كان حقيقة فى المشترك بين الندب كان متناولا له على سبيل الحقيقة سلمنا لكن يجاز ان يكون حقيقة فى كل منهما قوله يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا الاشتراك فى استعماله فيهما فاما ان يكون على السواء لا فان كان الاول ثبت الاشتراك اذ هو اولى من النقل وان كان الثانى فاما ان يكون الغالب هو الندب فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب او الواجب فيلزم مخالفة اصلين احدهما عدم المجاز والثانى عدم اصالة براءة الذمة ومع الاشتراك يحصل مخالفة اصل واحد فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان لا يكون حقيقة فى احدهما والاجماع ممنوع فان جماعة ذهبوا الى انه للاباحة والوجوب والندب زيادة الحادى عشر العبد اذا لم يفعل ما امره مولاه ذمه العقلاء وعللوا ذمه بترك المامور به وهو يدل على الوجوب لا يقال انما يستحق الذم بمجرد الترك بل لعلمهم ان سيده كاره للترك او لان الشريعة دلت على وجوب طاعة العبد لمولاه او لان السيد انما يامر بما فيه نفعه ودفع ضرره والعبد يجب عليه ايصال المنافع ودفع المضار عن سيده سلمنا ان الذم لاجل الترك خاصة لكن يمنع ان ذمهم صواب فان الامر لو كان للمعصية لم يستحق الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس علة للذم ولانا لا نمر وقد ورد المندوب فلو كان تارك المامور به علة للذم لكان المندوب واجبا لانا نقول اذا انتقم السيد من عبده عند عدم الامتثال علل العقلاء الانتقام بعدم الامتثال ولولا انه علة حسن الانتقام مخالفة الامر لم يصح ذلك فعلم ان كراهة الترك لا مدخل لها فى هذا الباب والشريعة اوجبت الطاعة فيما اوجبه المولى لا مطلقا وجلب النفع ودفع الضرر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد فانه لو قال لك ان تفعل ذلك وان لا تفعله لكن الاولى ان تفعله لم يجب على العبد الفعل وكذا الوقاع عيره مقامه واشتراط كون الامر عن معصية مسلم لكن يجب اجراؤه على الوجوب بما عداه والمندوب ليس مامورا به وفيه نظر اذ من يعتقد كون الامر للندب وللقدر المشترك يمنع حسن الذم بمجرد مخالفة الامر المطلق بل بمخالفة الامر الدال على الوجوب الثانى عشر لفظة افعل تدل على اقتضاء الفعل ووجوده فيكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك الاقتضاء وتقوية لحصوله لا يقال سلم ان الدال بالشئ مانع من نقيضه لكن يجوز ان يدل افعل على اولوية الادخال فى الوجود فيمنع من نقيضها لانا نقول الفعل مشتق من المصدر فلا يشعر الا به ومعنى اضرب هو الضرب لا اولويته فاشعاره بالجنس والاصيل لا الاولوية فيمنع من نقيضه لا من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل على الطلب وهو يمنع من نقيضه لكن الطلب قد يقارنه المنع من نقيض المطلوب وقد يقارنه جوازه وهو من حيث هو طلب اعم منهما فلا اشعار فيه بالوجوب الثالث عشر الامر يفيد الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاول فلان المامور به ان كان خاليا من المصلحة كان محض مفسدة فلا يجوز الامر به وان كان مشتملا على مصلحة مرجوحة فما زاد عن ما فيه من المصلحة مساويه من المفسدة ويبقى الزائد من المفسدة محض مفسدة خالية عن المعارض فيرجع الى الاول لحصول اشتمال الامر على مفسدة خالصة ولو تساويا كان الامر به عبثا منه لا يليق بالحكيم فلم يبق الا ان يكون مصلحة راجحة على المفسدة وح لا يرد الا بالترك والالزام تفويت المصلحة الخاصة عنه لا يليق بالحكم لانه قبيح فيكون كما قال الله تعم لقوله م ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والمندوب قد خفف الله تعم فيه على العبد فيبقى الباقى على حكم الاصل الثانى كما ان الاذن فى تفويت المصلحة الخالصة قبيح فكذا الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لو لم يستوفها استحق العقاب قبيح ايضا فقد يفرغ عما استوى هذه المنافع لنفسه والالم لا نا نقول انه واورد جميع التكاليف فلو كانت معتبرة تعطلت وفيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة خالصة عن المفاسد ولا يكون واجبا وان اشتمل ترك على مفسدة كان واجبا وبهذا الحرف خرج المندوب عن الواجب واعترض ابيتم بانه لما انتفى كل منهما وجب الترجيح وفيه نظر فان النقض لا الاذن فى الترك لا يوجب اتصافه بالقبح والزام استيفاء المصلحة الزام بالحسن والاول قبح دونه الثانى الرابع عشر الامر يدل على الرجحان قطعا لا ينفك عن احد قيدى المنع من الترك والاذن فيه وافضاء المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضائه الى العدم وافضاء الاذن فى الترك الى العدم اكثر من افضائه الى الوجود ومعلوم ان الذى هو اكثر افضاء الى الراجح راجح على الذى يكون اكثر افضاء الى المرجوح فشرعية المنع من الترك راجحة على شرعية الاذن فيه والعمل بالظن واجب لقوله م انا اقضى بالظاهر ولان العمل بالمرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل بالضرورة فتعين الراجح ولان العمل بالظن والتهمات او فيه المتلفات ان مثل الخبايا وتعيين القبلة عند الظن واجب بالاجماع وانما يجب لترجيح الراجح على المرجوح وهو حاصل هنا فوجب العمل به وفيه نظر فان الامر اذا دل على مطلق الرجحان الذى هو جنس للوجوب والندب لم يبق فيه دلالة على الوجوب وشرعية المنع من الترك مرجوحة بالنسبة الى شرعية الاذن فيه اما اولا فلان الاصل الدال على البراءة معلى العدم واما ثانيا فلظن بانه لو طلب على وجه المنع من الترك لبينه وازال الشك والالتباس

وفيه ان العمل بالظن واجب

فيه ان تسمية العصا بالعصا للامتناع بها

لم يقتصر في الدلالة على ذلك بل صرح انه يستحق تاركه العقاب على لفظة شامل للوجوب بغيره الخامس ان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب
ان يوضع له لفظ مفرد يدل عليه لوجود المقتضي للوضع والداعي وانتفاء المانع وهي افعل لانتفاء غيرها بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على الاطلاق
واما عندنا فلانا نقول به في غير صيغة افعل لانه يمنع الداعي وشدة الحاجة الى التعبير والحاجة الى التعريف باللفظ لجواز تعريف الوجوب بقرينة الحال
سلمنا اللفظ لكنه موجود وهو اوجبت وحتمت والزمت ومنع الحاجة الى المفرد وانتفاء المانع اذ اللغة توقيفية فكانوا ممنوعين من الوضع ومنع
وجوب الفعل عند قيام الداعي وانتفاء الصارف ونعارض المقدمة باشتداد الحاجة الى لفظ يدل على الحال واخرى يدل على الاستقبال ولم يوضع لهما مفرد
وكذا امثال الروايح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة وكذا امثال الاعتمادات ونعارض الحكم باشتداد الحاجة الى التعبير عن اصل الترجيح المشترك
بين الواجب والندب كاشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب فوجب ان يوضع لفظة له وليس الا افعل وكذا من قال بالندب ومن قال بالاشتراك قد
يمنع الحاجة الى التعريف الاجمالي لاحد الضدين فلابد له من لفظ وهو افعل ولان الحاجة الى التعبير عن الوجوب شديدة فلو كانت صيغة افعل موضوعة
له وجب ان يعرف كل احد ذلك وهو الخلاف سلمنا اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب وانه افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك
سلمنا لكن هذا الدليل يقتضي ثبوت اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول الانسان الواحد لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه بل يحتاج الى جمع عظيم يعين كل
منهم صاحبه في مهمته لينتظم حال النوع ويحصل مصلحة الكل من الكل فاذا احتاج احدهم الى مصاحبه في فعل فلابد ان يعرفه اياه ولابد له
منه ولا يجوز الاخلال به فظهر اشتداد الحاجة عند قيام الداعي والقراين لا يفيد لما تقدم من ان التعريف لما في الضمير انما هو باللفظ دون غيره و
اخف من المرادف واوجبت يغلب على الظن وضعه لكثير من الالفاظ المفردة والموانع منتفية لكون نفي الاصل كذلك والاصل بقاء ما كان ولان
عدم التوقيف ولو سلم فالدليل آت فيه وعدم المنع من الوضع فيحصل الوضع بعد ذلك عند وجود القدرة والداعي يجب الفعل لان القادر اذا لم يمكنه الترك
تعين الفعل وان امكنه فان لم يرجح الفعل لم يكن الداعي داعيا وان ترجح وجب الفعل والامتداد مع شدة الحاجة الى التعبير عن الحال والاستقبال
والروايح والاعتمادات ما اشتداد الحاجة الى تعريف الالزام فان الانسان قد يمضي عليه مدة طويلة لا يحتاج الى التعبير عما ذكرتم مع دوام حاجته
الى التعبير عن معنى الوجوب وجعل الصيغة للوجوب اولى من جعلها للمشترك لكون المشترك لازما للوجوب فامكن جعله مجازا فيه بخلاف
العكس والوجوب اولى من الندب لعلم ان الاخلال بالاول يحصل معه الثاني والاخلال بالثاني ما يجوز الاخلال بما هو من الاخلال ببيان ما يجوز
الاخلال به واما ملزم الاشتهار فلم يسلم من المعارض اما مع ثبوته فلا يظهر الفرق بينه وبين معارضه الا قليل وجمعنا معا لم يلزم ذلك وقد تقدم ان الاصل
عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة شديدة الى التعبير عن الترجيح المطلق من حيث هو واذا تعارضت الحاجتان كان الوضع للتام اولى السادس عشر حمله على
الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك فوجب حمله على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا فحمله على
الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان ندبا فالقول به يقتضي السعي في تحصيل المندوب ابلغ وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة
الامر على التقديرين هو وغيره مقدم على المخالفة ولو حملناه على الندب فبتقدير الندب لا يحصل المخالفة وبتقدير الوجوب يكون قد جوز تركه فكان الترك
مخالفة للوجوب فحمله على الندب يقتضي الشك في المخالفة فوجب حمله على الوجوب لقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما
امن قطعا والاخر مخوف وجب بعقد ترجيح الامن لا يقال نمنع ان حمله على المندوب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور بتقدير الوجوب بكون حمله على المندوب
سعيا في الترك وانه محظور قلنا نمنع امكان كون المامور به واجبا فانه لو علمنا بدلالة لغوية ان الامر لم يوضع للوجوب وعلمنا من الحكيم عدم تجرده عن القرينة
لا وهو واجب فاذا حملناه على الندب امنا الضرر مع ان حمله على الوجوب يحتمل الضرر لانه بتقدير انتفائه كان اعتقاد كونه واجبا جهلا ويكون نية الوجوب
قبيحة وكراهته لاضداده قبيحة لانا نقول انا علمنا ان افعل لا يجوز استعماله الا في الوجوب او الندب فقيل علينا بالتعيين لو حملناه على الوجوب لم نخالف الامر قطعا
ولا يقطع بعدم المخالفة لو حملناه على الندب فيقضي العقل بحمله على الوجوب قبل العلم بالتعيين ليحصل القطع بعدم المخالفة ثم نعيد ذلك قيام الدليل على كونه للندب
اشارة الى المعارض فيفتقر مدعيه الى دليل قوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا هذا منقوض بالاعتقاد وهو حاصل في الطريقين وما ذكرنا من احتمال الخطا
في العمل وهو مختص بالندب واذا اشتركا في احد نوعي الخطا واختص الندب بالنوع الاخر كان جانب الوجوب اولى وفيه نظر فان حمله على الوجوب كما هو خطا في
الاعتقاد كذا هو خطا في المامور به فان المندوب اذا فعل على وجه الوجوب يقع الخطا في الاعتقاد ولا يحصل المندوب لانه لم يقع على وجه المطلوب شرعا والجواب المنكور
للوجوب بوجوه الاول العلم بان الامر للوجوب ليس عقليا اذ لا مجال للعقل اليه ولا نقليا متواترا والا لعرفه كل احد ولا احادا لان المسألة العلمية لا يجوز فيها بخبر
الواحد الظني وهذه حجة اصحاب الوقف وقد لا يتوقوا في المذهبية للاشتراك الثاني ان علمائهم النقض الثاني نص اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال والامر الا في الرتبة
فهو يقتضي الاشتراك في جميع ما عداها مثلا لا يدل السؤال على الايجاب فكذا الامر تحقيقا للتسوية الثالث قد وردت الصيغة في الوجوب والندب معا والاصل

عدم الاشتراك والمجاز فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اصل الترجيح ولا شك ان الدال على الكلي لا يدل على شي من الجزئيات باحدى الدلالات
الثلث فلا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الترجيح واما جواز الترك فقد كان معلوما بالعقل ولم يوجد المزيل فيحكم ببقائه ويجب
الحكم برجحان الفعل مع كونه جايز الترك وهو معنى الندب الرابع قال النبي صلى الله عليه اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فانتهوا فوض الى
استطاعتنا وهو دليل الندب والجواب عن الاول يجوز ان يكون لدليل مركب من العقل والنقل مثل ان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب
فيلزم عقلا من تركيب هاتين النقليتين ان الامر للوجوب سلمنا لكن لا نسلم ان المسئلة قطعية بل ظنية فيكفي خبر الواحد وعن الثاني ان السؤال للايجاب
وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول لا تخل بمقصودي ولا بد لي منه وذلك صريح في الايجاب وعن الثالث ان المجاز قد يصار اليه للدليل وعن
الرابع ان المنع من دلالة الحديث على الندب بل على الوجوب دوام انه السيد المرتضى نقل الاجماع من الاشاعرة على ان الامر في العرف الشرعي للوجوب وهو الذي
اخترناه نحن وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها من المهمات **البحث الثاني** في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان ذهب اكثر الفقهاء القائلين بان الامر
للوجوب الى ان الصيغة اذا وردت عقيب حظر واستيذان افادت الاطلاق ومنع الحظر ومنهم من ذهب الى انها تفيد ما تفيده عقيب غيرهما من وجوب او
ندب او اشتراك وهو الحق لنا ان المقتضي للوجوب مثلا موجود والمعارض لا يصلح للمانعية فيثبت الوجوب اما الاول فلان المقتضي انما هو الصيغة على
ما تقدم واما انتفاء المانع فلانه كما امكن الانتقال من الحظر الى الاباحة امكن الانتقال من الحظر الى الوجوب قطعا فانه لو امر والده بالخروج من الحبس الى المكتب
لم يكن للاباحة بل للوجوب مع انه قد امر بعد الحظر المستفاد من الحبس وفيه نظر لاستفادة الوجوب هنا من القرينة وكذا امر الحائض والنفساء بالعبادة عقيب
تحريمها وهو الوجوب وهذا كثير النظاير ولان الامر انما يدل على ما يدل عليه لكونه امرا وهذه الصيغة موجودة بعد الحظر ولان الحظر العقلي اكد من
السمعي وقد علمنا ان ورود بعد الحظر العقلي لا يمنع من الوجوب فكذا بعد السمعي احتجوا بان الاوامر الالهية اذا وردت عقيب الحظر افادت الاباحة فاذا المقيم فاذا
واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فالان باشروهن ولان العرف يقضي بذلك فان السيد اذا منع عبده من فعل شي ثم قال
لعبده افعل فهمت الاباحة والجواب لا يشكل بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اذ الجهاد من فروض الكفايات وقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك لا اصلاح والعرف معارض بصورة امر الصبي بالخروج الى المكتب قال قاضي القضاة ان الامة
حلت فاصطادوا فانتشروا على الاباحة لانها علمت من مقصد النبي صلى الله عليه ضرورة ان هذه الاشياء مباحة لولا ما عرض من احرام او تشاغل بالصلوة تنبيه القائلون
بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه للاباحة وقال اخرون لا تاثير للوجوب السابق بل يفيد التحريم **البحث الثالث** في ان الامر
لا يقتضي التكرار اختلف الناس في ان الامر المجرد عن القراين فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان
وقال اخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة اكتفى به وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر
الدين الرازي وقال قوم اخرون بانه يقتضي المرة الواحدة لفظا واخرون توقفوا اما لادعاء الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في المرة او التكرار
لنا وجوه الاول الصيغة قد وردت في المرة تارة وفي التكرار اخرى اما في الشرع فكالامر بالحج والعمرة فانه للمرة والامر بالصلوة والزكوة فانه للتكرار واما في
العرف فلان السيد اذا امر عبده بالدخول الى منزله او شراء اللحم لم يفهم منه التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لامه العقلاء ايضا ولو ذمه السيد على عدم التكرار لامه
العقلاء ايضا ولو امره بحفظ الدابة فحفظها ساعة ثم اهمل لامه العقلاء ففهم التكرار فحينئذ نقول استعمال اللفظ في كل منهما فاما ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
وهو مطلق ادخال الماهية في الوجود لا بقيد وحدة ولا تكرار ليدفع الاشتراك والمجاز واذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن فيه دلالة البتة على احد القيدين لعدم
دلالة الجنس على شي من فصوله وهو المطلوب نعم لما كانت المرة من ضرورات ادخال الماهية في الوجود لا جرم دل على المرة من حيث الالتزام لا من حيث الوضع الثاني نص
اهل اللغة على عدم الفرق بين تفعل وافعل الا في كون الاول لخبر والثاني امرا ولما كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني والا لحصل الفرق بينهما في غير الخبرية والامرية
الثالث افادة التكرار يستلزم الاستغراق في جميع الاوقات واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية عدم اولوية بعض الاوقات دون بعض اذ لا اشعار في اللفظ و
في المعنى واما بطلان التالي فبالاجماع ولانه يلزم اذا امر بعبادتين متعاقبتين ان يكون الثانية ناسخة للاولى لوجوب استيعاب الوقت للاولى واقتضاء الثانية
ان انتهاء بعضها والنسخ ليس الا رفع الحكم بعد ثبوته ومن المعلوم بالضرورة ان الحج ليس ناسخا للصلوة ولا الامر بغسل اليد ناسخا لغسل الوجه ولا الامر بالصلوة
ناسخا للصوم الرابع يحسن تقييده بما ينافيه فقال افعل مرة او مكررا من غير تناقض ولا تكرار لانه لو كان موضوعا للقدر المشترك الخاص للمرة والتكرار من الصفات
كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة السادس يحسن الاستفهام منه مطلق الامر عن الوحدة والتكرار احتج القائلون بالتكرار بوجوه الاول تمسك الصحابة
بتكرار الزكوة لقوله تعالى واتوا الزكوة وسوغوا قتال مانعيها وكذا في الصلوة وغيرها من الاوامر الشرعية الثاني الامر والنهي اشتركا في مطلق الطلبية الا ان الامر
طلب الفعل والنهي طلب ترك الفعل واذا كان النهي يفيد التكرار كان الطلب الاخر كذلك الثالث لو لم يفد التكرار لم يجز الاستثناء منه لانه يكون نقضا او مجازا فيمنعه

بالقياس وفيه نظر لافتقار العتق الى الصيغة ونمنع المنافاة بين الفسق والاكرام فان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهاد أمر والاصل لخروج الاحكام على
وفق الاصول ولانا اذا اثبت ظن العلية هنا ثبت الجميع بالقياس والجامع ان الحكم اذا كان مذكورا مع علة كان اقرب الى القبول ولذلك مصلحة للاتفاق
الشرعية ولانا نذكر صورا كثيرة ثم نقول لا بد من قدر مشترك وهو اما ترتب الحكم على الوصف او غيره والثاني باطل لان الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول
فالحكم يتكرر بتكرر العلة للاجماع بين القايسين واعلم انه لا فرق بين ما اخترناه وبين هذا القول لان الشرط ما يكون علة شرعية لو تناسب الحكم كما في قوله
ان كان زانيا فاجلده ومثلها ما يتكرر الحكم بتكرره عملا بالعلة اما في ما لا مناسبة فيه مثل ان قام زيد فاكرمه فانه لا يدل على العلية لعدم المناسبة
وهنا لا يلزم من تكرار الشرط تكرر الحكم **البحث الخامس** في ان الامر لا يقتضي الفور اختلف الناس هنا فقال جماعة من الحنفية والحنابلة وكل من اوجب التكرار
انه يجب الفور وذهب الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية وجماعة من الاشاعرة الى التراخي وجواز التاخير عن اول الاوقات
الامكان وقال السيد المرتضى وجماعة بالوقف لكن منهم من قال التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل يأثم بالتأخير
اختلفوا فمنهم من قال بالتأثيم ومنهم من لم يأثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والحق ان الامر يدل على الطلب المشترك بين
الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من خارج وان الاتي به على الفور او التراخي ممتثل لنا وجوه الاول انه قد ورد فيهما فيكون حقيقة في القدر المشترك
المشترك وهو مطلق الطلب دفعا للمجاز والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار فيه بخصوصية لاحد جزئياته لان تلك الخصوصية مغايرة
وغير لازمة له فانتفت الدلالات الثلث الثاني يحسن تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فكان للمشترك بينهما الثالث حكم اهل اللغة بالمساواة بين افعل
وافعل الان الخبرية والامرية والخبر لا اشعار له بشيء من الاوقات لصدقه مع الاتيان به في اي وقت كان في المستقبل فكذا الامر والا افترقا فيما ادعاه
الرابع قال اهل اللغة افعل امر وهو مشترك بين الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي فان الامر على الفور امر مع قيد الفورية والامر على التراخي امر مع
التراخي ووجود المفرد لازم لوجود المركب فمسمى الامر قدر مشترك واذا ثبت ان افعل امر وان الامر مشترك بينهما ثبت عدم دلالة افعل على غير المشترك احتج القائلون
بالفور بوجوه الاول قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك الفور عقيب الامر ولو كان للتراخي لم يستحق الذم اذ كان له ان يقول انك امرتني
والامر لا يقتضي الفور فلا يستحق الذم في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات الثالث لو جاز التأخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل
والقسمان باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف وهو باطل اجماعا فلا يجوز ان يقوم
مقام المبدل في ذلك الوقت لا دائما لان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة وهذا البدل يقوم مقامه وقد فعل ما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب
سقوط الامر بالكلية واما الثاني فلانه يمنع من كونه واجبا فانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا جواز تركه لا الى بدل الرابع لو جاز التأخير لجاز اما الى غاية
او لا الى غاية والقسمان باطلان فعدم جواز التأخير اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير معينة فان كانت معينة فان كانت معلومة فليست الا غلبة ظن
المكلف انه لو لم يشتغل فاته ذلك الفعل فان كل من جوز التاخير الى غاية معلومة قال ان الغاية ذلك فالقول باثبات غاية غيرها خرق الاجماع لكن الظن ان لم يكن
لامارة لم يعتد به وجرى الظن السوداوي وان كانت لامارة فليست الا المرض الشديد وعلو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل فان كثيرا من الناس من يموت
بغير كبر ولا مرض فذلك يقتضي خروجه عن هذا التكليف في علم الله تعالى مع ان ظاهر الامر الوجوب وان لم تكن معلومة ولم تكن معينة لزم التكليف بما لا يطاق فانه
يكون مكلفا بتحريم التأخير عن وقت معين مع انه لا يعرفه او عن وقت غير معين وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه تكليفا بما لا قدرة عليه واما الثاني فانه
يستلزم كون الواجب غير الواجب لانه اذا جاز التأخير ابدا جاز الترك ابدا وهو مناف للوجوب الخامس لو اخر العبد امر السيد بشرب الماء ذمه العقلاء ولولا
التعجيل لم يحسن ذمه واسناد ذلك الى القرينة على خلاف الاصل السادس يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل كذلك لان احد موجبي الامر قياسا
على الاخر والجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الامر يتناوله دون اعتقاد وجوبه فاذا كان ما لا يتناوله الامر على الفور كان
ما يتناوله اولى السابع الامر مشارك للعقد من حيث انه يقتضي ايقاع الفعل كما اقتضى الايجاب والقبول في البيع وقوع العقد عندهما الا انه اسند فاصل يقول
مطلق واقتضى التعجيل كالايجاب في البيع الثامن الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الانتهاء في الحال والانتهاء عن تركه انما يكون بالاقدام على الفعل في
الحال فيكون الامر للفور التاسع النهي والامر ضدان وقد اشتركا في حقيقة الطلب فكما اقتضى النهي الفور فكذا الامر العاشر الاحتياط يقتضي وجوب الفور فانه
لو سارع خرج من العهدة بيقين بخلاف ما لو اخر الحادي عشر الامر اقتضى وجوب الفعل في اول اوقات الامكان فان المكلف لو اوقعه فيه لاسقط الفرض بذلك
عن نفسه فجواز تاخيره عنه نقض لوجوبه فيه والحاق له بالنافلة فيه الثاني عشر لو جاز التاخير لخرج الواجب عن كونه واجبا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان المكلف لو فعله في ثاني وقت الامر لسقط عنه الفرض وفعل ما وجب عليه فعلم ان الامر قد تناول ذلك وهذا يمنع من الاخلال به لانه بالاخلال به
يفوت ادراكه وما يقع فيما بعد ليس هو ذلك المأمور بعينه وانما هو مثله لان افعال العباد تختص بالاوقات فما يصح ان يوجد في وقت لا يصح ايجاده في غيره واما

بطلان التالي

بطلان التالي فظاهر بعبارة اخرى الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد لا يصح فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد
ان يقع عقيبه فيكون الفعل واحدا لان الفعل انما علمه الله واحدا واتفقنا على ان المراد المفعول عقيبه مراد وصالح وجب الحمل عليه الثالث عشر القول بالتراخي
والتخيير يقتضي اثبات بدله والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا خرج من كونه واجبا مضيقا فلا بد له من بدل ليفصل عن الندب وبيان بطلان التالي
ان البدل لا دليل عليه من جهة الامر فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول انه حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الامر للفور ولانما الفور مستفاد من قوله فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي تقتضي الفور من غير مهلة وكان التوبيخ باعتبار ترك الفعل مطلقا ولا مع
من الاتيان به لا باعتبار التاخير لقوله الا ابليس ابى واستكبر وعن الثاني انه مجاز من حيث انه ذكر المغفرة واراد سببها وليس في الاية ان المقتضي للمغفرة
هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وفيه نظر فان المقتضي للمغفرة هو الفعل فالمسارعة اليه هو الفور ولان هذه الاية لو دلت على وجوب الفور لم يكن فيها
حجة على ان الامر للفور لان الفور مستفاد منها لا من مطلق الامر ولانها امر فلا دلالة لها على الفور بنفس النزاع وعن الثالث والرابع انهما واردان فيما نص فيه
على تسويغ التاخير كمقتضاء الحاجات للموسع كالنذر وبدل الكفارات وكل الواجبات الموسعة وكالموسع وقال اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت من
الخامس ان الفور هناك لقرينة الحاجة الى الشرب ومعارض بما اذا امر السيد عبده مع علم العبد بحاجة السيد الى الفعل في الحال فانه لا يفهم التعجيل الا مهال
ان السيد يعلل مؤاخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول قد يعتذر العبد بانه ما علم التعجيل والا مر تخيير ويكون مقبولا ومن
السادس المعارضة بما تقدم من الكفارات وبقوله افعل في اي وقت شئت على التخيير فانه لو قال الشارع من يفعل عبدا وجب الفور في الاعتقاد دون الفعل وبو
وجوب الاعتقاد ليس مستفادا من الامر بل علم بالنظر وجوب امتثال اوامره تعالى وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولانه جامع
طردي وعن الثامن نمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسياتي وعن التاسع ان النهي يفيد التكرار فافاد الفور بخلاف الامر وعن العاشر بالمعارضة بقوله افعل
في اي وقت شئت وهو وارد على كثير ادلتهم وفيه نظر للنص على جواز التخيير هناوعن الحادي عشر بتسليم ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان
لكن لا معينا بل على وجه التخيير بينه وبين ثاني الحال وثالثه وهكذا الى اي وقت فعله يكون مؤديا للواجب بخلاف النافلة وقياسا مع زيادة تحقيق له وعن
الثاني عشر بالمنع من اختصاص افعال العباد كل فعل بوقت بل نقول ان الفعل الواحد يمكنه ان يوجده في الزمن الاول او الثاني او الثالث وهكذا سلمنا
ان للوقت مدخلا في التشخص لكنه مكلف بصورة الفعل فاذا فعله في الاول فقد اتى بتلك الصورة وكذا في غيره سلمنا لكن لو تناول الامر الافعال المختلفة
بالاوقات لم يمتنعان يتناولها اعيان ما يختص بكل وقت على البدل فيجوز ترك ما اختص بالاول الى ما يختص بالثاني وما بالثالث لان كل واحد من ذلك بدل
على صاحبه وعن الثالث عشر بالمنع من اثبات البدل على تقدير التراخي او التخيير ومن عدم دلالة الامر عليه وسياتي انشاء الله تعالى واحتج السيد المرتضى
على الوقف بحسن الاستفهام وبالاستعمال في الخطاب لا منافاة بين ذلك وبين ما قلناه فان مع وضعه للقدر المشترك يحسن الاستفهام والحق ان حسن
الاستفهام لا يدل على ما ذكره وقد يكون بالاول فهو ان اللفظ خال من توقيت لا بتعيين ولا بتخيير وليس يجوز ان يقال ثم الان او بعد وقت او متى شئت فلو كان
اللفظ موضوعا للفور او للتراخي لم يحسن ذلك وهو عين ما قلناه نحن اولا **البحث السادس** في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق
على الشيء بحرف ان هل يعدم بعدم الشرط ام لا فذهب قاضي القضاة الى انه لا يلزم العدم وحكاه عن ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي بكر وذهب ابو الحسين
البصري وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى العدم وهو الحق لنا وجوه الاول ان كلمة ان تسمى عند النحاة حرف الشرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه
اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فانهم يقولون الوضوء شرط الصلوة والحول شرط وجوب الزكوة ويقصدون بذلك ما ينتفي الحكم بانتفائه
والاصل استعمال اللفظ في الحقيقة لا يقال اصطلاح النحاة ليس حجة في الوضع فانهم قد اصطلحوا على اشياء لم يوضع في اللغة كالحركات والفاعل والمفعول وغيرها سلمنا
لكن الشرط هو العلامة ومنه اشراط الساعة ويلزم من ثبوته ثبوت المشروط دون العدم كما في العلامة سلمنا لكن الشرط انما ينتفي الحكم بانتفائه لو لم يكن
هناك شرط اخر يقوم مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا يلزم من عدم الشرط عدم الحكم اذ شرط اخر لانا نقول لو لم يكن في وضع اللغة كذلك لكان
منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط ما يدل على ثبوت الشيء امتنع كون الوضوء يسمى شرطا وكذلك الحول لما سلفناه اذ لا يلزم من وجود الوضوء صحة الصلوة
وسميت اشراط الساعة لامتناع وجود الساعة بدونها وهو المراد وانما اثبات شرط اخر ينفي كون الاول شرطا لانا قد بينا ان الشرط ما ينتفي الحكم عند نفيه ثم
يكون الشرط احدهما لا بعينه الثاني روي ان يعلى بن امية سأل عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وآله فقال
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم الشرط لما اقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك لا يقال التعجب باعتبار كون الصلوة
تامة في اصل الخطاب واستثني حال الخوف فيبقى ما عداها على الاصل من وجوب الاتمام فلا يحصل القصر عند عدم الخوف فحصل التعجب ثم هو دليل
عليكم لوجود المشروط عند عدم الشرط للاجماع على القصر في السفر عند عدم الخوف لانا نقول ايات الصلوة لا تدل على الاتمام والاركان هو الاصل فقد ورد

وليلا

عايشة ان الصلوة كانت ركعتين سفرا وحضرا فاقرت صلوة السفر وزيدت في الحضر والتعجب لما حصل الوجود المشروط عند عدم الشرط فيصلح
لنا الاحتمال الثالث لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه عدمه كان كل شيء شرطا لكل شيء والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم
والشرطية ظاهرة واحتج المخالف بوجوه الاول لو كان المعلق على الشيء عدم عند عدم الشيء لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة التحصن الثاني قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم وقوله وان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا يدل على عدم المشروط عند عدم الشرط فيها الثالث لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم بين انه وقع قبل الدخول حتى لو نجز او علق على آخر لم يكن مناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن الاول
قال ابو الحسين ونعم ما قال ان الظاهر يقتضي انه لا يحرم الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة فان انتفاء التحريم قد يكون بطريان
الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة التحصن يردن البغاء فيمتنع تحقق الاكراه عليه وعن الثاني ان استحباب الكتابة
انما يثبت عند علم الخير الذي هو المال او الصلاح او المجموع وعند انتفائه ينتفي استحباب الكتابة وينتفي الجواز فهو من هنا والامر بالشكر لله انما يثبت على من يعبده
اما من لا يعبده فلا يشكره ولان الشرط هنا خرج مخرج الاغلب وكذا في الرهن وعن الثالث ان القائلين بوقوع المشروط عند عدم الشرط يذهبون الى وقوع المعلق لو تخلل او
وقع المنجز ولو كان المنجز ثانيا فتحللت ثم تزوجت به ثم دخلت وقع المعلق عندهم **البحث السابع** في الحكم المعلق بعدد اختلف الناس هنا فقال قوم ان الحكم اذا علق بعدد
دل على ان ما عداه بخلافه ومنهم من قال لا يدل والحق انا نقول اذا علق العدد الناقص على امر امتنع ثبوت ذلك الامر في الزائد لان الناقص موجود في الزائد ووجود
العلة يستلزم وجود المعلول فعلة ذلك الامر متحقق في الزائد كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني مائتين فان الزائد عليها اولى بالتحريم لان المائتين موجودة في الزائد
وكما لو قال اذا بلغ الماء كرا لم يقبل نجاسة كان الزائد على الكر اولى في عدم قبول النجاسة ولو كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موصوفا به
لا يلزم من وجوب عدد او اباحته وجوب الزائد عليه او اباحته هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فان الاول يلزم منه اباحة ما
دون ذلك العدد ان كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد مائة فانه يستلزم الخمسين ولا يدل اذا لم يدخل في كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم
بالشاهد الواحد لان الحكم بالشاهد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين ولهذا يحل تارة وتارة لا يحل كاستعمال الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه قد ابيح استعمال
نصفه من ذلك الكر ولا يباح استعمال نصفه منفصلا اذا وقعت فيه نجاسة ولو حرم الله تعالى عددا فقد يدل على تحريم ما دونه من طريق الاولى كما لو حرم استعمال
نصف كر او وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي اولوية تحريم استعمال الدبغة وقد لا يدل كما لو حرم جلد الزاني مائتين فانه لا يدل على تحريم المائة ولو اوجب جلد الزاني مائة
فانه يوجب جلد خمسين حيث لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه ينفي قصر الوجوب على الجزء وقد ظهر مما تقدم ان الحكم المعلق على عدد لا يدل تعليقه عليه على حال ما دونه
ولا ما فوقه بثبوت او نفي احتجوا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلعم لازيدن على السبعين فعقل ان الحكم منتف عن الزيادة ولان الاجماع
واقع على نفي الزيادة على الثمانين في حد القاذف بحرا باحة الثمانين ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فائدة والجواب عن الاول ان تعليق
الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزائد فكذا لا يوجبه فكان الاحتمال ثابتا فيما زاد على السبعين فجوز صلعم حصول الغفران لو زاد على السبعين وفيه نظر لان الحكم
وهو النفي المقيد بالعدد القطعي هنا فهو المدعى وعن الثاني ان النفي عقلا بالبقاء على حكم الاصل وعن الثالث ما سيأتي **البحث الثامن** في دليل الخطاب في الامر المقيد بالاسم
ذهب المحققون من المعتزلة والاشاعرة الى ان تقييد الامر والخبر بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نفيا ولا اثباتا وذلك نحو قول القائل زيد في الدار فانه لا يدل على ان عمروا
ليس فيها ولا انه فيها وكذا اذا امر بشيء فانه لا يدل على عدم وجوب غيره وقال ابو بكر الدقاق من الاشاعرة انه يدل على نفيه عن غيره وهو ضعيف لنا وجوه الاول اتفق الكل
على جواز قول القائل زيد ماكول مع العلم بان عمرو ماكول الثاني لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه ذكر غير زيد واما
المعنى فلانه قد يشترك زيد وعمرو في فعل ويعلم المخبر ويقصد الى الاخبار عن احدهما لانه لغرض له في ذلك فلا يدل لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى الثالث لو دل لدل
لكن ليس موضوعا للعدم كلا ولا جزءا ولا المعنى موجود فيه وليس ملزوما لانا لا نشك في اعدامهما وجودا او عدما فانتفت الدلالات الثلث الرابع لو دل لزم الكفر اذا قلنا نبينا موجود لانه لا
يدل على الحكم بنفي الوجود عن الله تعالى وعن الانبياء عليهم السلم وكذا اذا قلنا عيسى رسول الله لزم نفي رسالة محمد صلعم وهو باطل بالاجماع الخامس لو دل لبطل القياس فان
التنصيص على حكم الاصل يقتضي التنصيص على عدم الحكم في الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لان النص مقدم على القياس السادس الدلالة فهم المعنى من اللفظ
ونحن نعلم قطعا انا اذا سمعنا من يخبر بان زيدا اكل لا نفهم منه ان عمرا ليس باكل فانتفت الدلالة السابع لو دل لما حسن من الانسان ان يخبر به الا بعد ان يعلم ان غير
زيد ليس باكل لانه ان لم يعلم ذلك كان قد اخبر بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يأمن ان يكون كاذبا ونحن نعلم استحسان العقلاء الاخبار باكل زيد مع جهل غيره واحتج
الدقاق بانه لا بد في التخصيص من فائدة وليست الا نفي الحكم عما عداه ولانه لو قال لغيره اما انا فليس لي ام ولا اخت ولا امرأة زانية فهم نسبة الزنا الى ام خصمه و
امه واخته ولهذا اوجب اصحاب احمد ومالك الحد القذف والجواب بالمنع من المقدمة الثانية فان الفائدة تعلق الغرض بالاخبار عن احدهما دون المسكوت عنه وفهم

نسبة الزنا

نسبة الزنا من فحوى الحال لا اللفظ ولهذا منع وجوب الحد **البحث التاسع** في الامر المقيد بالصفة اختلف الناس في ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه ام لا
فقال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة وجماعة من اهل العربية انه يدل ومنع منه ابو حنيفة
واصحابه والقاضي ابو بكر وابن شريح والقفال وجماهير المعتزلة وقال ابو عبد الله البصري انه يدل في مواضع ثلثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما
في قوله صلعم في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون الخطاب للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها
كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل الا ان يكون علة لنا وجوه الاول لو دل
على ثبوت الحكم مع الوصف على نفيه عما عداه لدل اما بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان اما الاول فلان اللفظ دال على ثبوت الحكم في احد القسمين ولم يكن
موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني فلم يكن عليه دلالة لفظية وانما كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن الاخر ولا يلزم فيه واما الثاني فلان الدلالة
المعنوية هي دلالة الالتزام وهي مشروطة باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان السائمة لا تدل على المعلوفة من حيث الوضع ولا يلزم من فهم احدهما فهم الاخر
لجواز اشتراكهما في الثبوت وثبوت الحكم في احدهما لا يستلزم نفيه من الاخر لجواز اشتراك الصورتين في الحكم ويخص احدهما بالبيان اما لان بيان
الاخر ليس بواجب لو كان واجبا لكن بينه بطريق اخر ولان المكلف حظه الماء احد القسمين دون الثاني وهذا لا يتاتى في حق واجب الوجود تعالى ولان السامع يحتاج
الى بيان احد القسمين كمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فانه بعد حولان الحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة خاصة فيخص بها الشارع تخصيص البيان او يكون
احد القسمين دليلا على الاخر كما في منع قتل الاولاد خشية الاملاق فانه يدل على المنع من الغنى بطريق اولى او يقصد فيه البيان فان دلالة العام على جزئياته
اضعف من التنصيص على كل جزئي لاحتمال تطرق التخصيص الى الاول دون الثاني او ليجتهد المكلف في استخراج الدليل بان يستنبط من التنصيص على الجزئي
علته المشتركة ويحمل الاخرى عليها فيزداد ثوابه لزيادة المشقة او بانه يبقى المجتهد على حكم الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة فيبقى في المعلوفة على الاصل او
خص نفي الزكوة بالسائمة في الذكر لحصول الاشتباه فان السائمة لما كانت مؤنتها اخف كان احتمال الوجوب فيها اكثر من احتماله في المعلوفة لا يقال دلالة
الالتزام اذا كانت ظنية لم يقدح فيها عدم اللزوم في بعض الموارد فان الغيم الرطب لما دل على المطر ظاهرا لم يبطل لا انه بعدم المطر احيانا ونحن نقول ان ثبوت الحكم
مقيدا يدل ظاهرا على نفيه عند نفي القيد فلا يقدح العدم في بعض الصور الا مع تساوي الاحتمالات ولم يثبتوه لانا نقول تعليق الحكم بالوصف لا يدل على نفيه
عما عداه قطعا ولا ظاهرا ولانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى الوجوه التي ذكرناها مخالفة الظاهر والاصل عدمه وفيه نظر فان هذا التقسيم انما يلزم لو قلنا
ان التقييد خاصة يدل على النفي اما على تقدير ان يكون مقدمة ثالثة وتقريره ان نقول هذا تخصيص فلا بد له من فائدة ولا فائدة سوى النفي الثاني الامر المقيد
بالوصف قد يرد مع نفي الحكم عما عداه اتفاقا ومع ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاشتراك
والمجاز على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع عدم الدلالة في غيره نفيا واثباتا وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الارادة في بعض
المواضع لمانع عدم الوضع ونحن انما نقول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى العدم اما مع وجود فائدة اخرى فلا ولذلك كما اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه
لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فان الغالب انه خشية الاملاق وكذا الغالب ان القتل انما يكون مع التعمد الثالث ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم منه ثبوته
في الاخرى والاخبار عن ثبوته في احداهما لا يلزم منه الاخبار عنه في الاخرى فان الاخبار عن ثبوته في احداهما لا يلزم منه الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما اما ان ثبوته
في احداهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى ولا عدمه فلانه يمكن عقلا اشتراك المختلفين في بعض الاحكام كالاختلاف ويمكن اختلافهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه
الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الاخرى ولا عدمه واما ان الاخبار عن حكم احداهما لا يستلزم الاخبار عن حكم الاخرى فلان احداهما مخالفة للاخرى
والمختلفان لا يجب تساويهما في الحكم فلا يلزم من كون احداهما متعلق غرض الانسان بالاخبار عنه كون الاخرى كذلك بل المتساويان لا يجب تساويهما في الاغراض
والاخبار عن الحكم عادة فثبت ان الاخبار عن احداهما لا يستلزم الاخبار عن الاخرى واذا ثبتت المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل على
حال الاخرى وجودا ولا عدما الرابع لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب والتالي باطل لما تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للنفي
في صورة الصفة ليس الا ثبوت غرض في التخصيص بالذكر ولا غرض سوى نفي الحكم عما عداه والعلم بثبوت غرض وان هذا المعنى يصلح للغرضية فوجب النفي بان هذا
هو الغرض والعلم بالاول واجب لكن هذا كله موجود في الاسم فوجب ان يكون التخصيص بالاسم موجبا لنفي الحكم عما عداه وليس كذلك واحتج الخصم بوجوه الاول قال
ابو عبيدة القسم بن سلام بدليل الخطاب وهو من اهل اللغة فيكون قوله حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله صلعم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه اراد ان لي من
ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته واللي المطل والواجد الغني واحلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه وقال في قوله صلعم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال
في قوله صلعم لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا وقيل انما اراد الشعر الذي هجي به الرسول صلعم فلو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك
بالكثرة وامتلاء الجوف معنى لان ما دونه مثله في الحرمة ونحو ذلك منه كثيرة واما المقدمة الثانية فلانه من اهل اللغة فيصدق في نقله واعترض بان هذا القول منه

ان كان عن اجتهاد لم يكن مقبولا منه ولا مقلدا فيه وان كان نقلا عن العرب فهو مسلم لكن ليس في كلامه ما يدل على انه نقل عن العرب ذلك
مع انا نمنع قبول نقله فانه خبر واحد في هذه المسئلة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من اهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب والجواب بمنع الدلالة
من تواتر الوضع وابو عبيدة لعله عرف بالوضع وقوله من غيره وقول الاخفش ههنا اليسير حجة لانه يرجع الى الشهادة على النفي الثاني منع ابن عباس من توريث
الاخت مع البنت بقوله ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ثم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد الثالث
اجمع الصحابة على ان قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله عم الماء من الماء لان قوله الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير انزال فكان نسخا له
الرابع لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا الخامس تعليق الحكم بالوصف يفيد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة لما الاول
فلان من قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر استهزئ به وقيل الذا كان القصير لا يطير والمسلم الميت لا يبصر فاي فائدة في القيد واما الثانية فلانه
الاصل عدم النقل السادس التخصيص لا بد له من مخصص والا لزم ترجيح من غير مرجح ونفي الحكم عن غيره صالح لذلك وليس هناك شيء اخر فيجب حمله على النفي
تكثير الفوائد بلا الشرع او المناسبة والاقتران السابع تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية له فيلزم من نفيه نفيه ولان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة على خلاف الاصل الثامن فرق اهل اللغة بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد بالاستثناء وكان الاستثناء يدل على المخالفة فكذا
الوصف التاسع القول بالنفي يقتضي تكثير فائدة الكلام العاشر قوله عم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا ولو كان ما دون السبع مطهرا
لم يستند التطهير الى السبع لورود السابعة على محل طاهر فيبطل فائدة المنطوق وكذا امر بصنعات تحرمن والجواب عن الاول ما تقدم من ان قول ابي عبيدة
ليس بحجة لان الظاهر انه لم ينقله لغة وانما قال ذلك باجتهاده وعن الثاني ان فهم ابن عباس انما هو باعتبار ان الاصل عدم التوريث فلما وقعت الاخت بفرض عدم
الولد بقيت حالة وجود البنت التي هي ولد على اصل النفي وعن الثالث انه لا نسخ هنا لان الحكمان باقيان فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقاء ومع
الالتقاء وان لم يحصل الانزال وعن الرابع ان الوكيل انما يعد مخالفا لانه ممنوع من التصرف فيما لم ياذن له الموكل وعن الخامس ان اهل العرف يضحكون من قول القائل
زيد الطويل لا يطير وزيد الطويل التخصيص هنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه والمستدل انه يمنع عدم الافادة لان قوله زيد الطويل لا يطير تعليق بالوصف وانه نفس النزاع
ثم لو قال زيد لا يطير كان تعليقا بالاسم وهنا لا يقولون ان تعليقه بالاسم عبث بل انه بيان الواضحات وفرق بين ان يكون بيانا للواضح وعدم الفائدة في ذكر
الصفة مع سبق النقيض وفيه نظر فان الاستهزاء هناك انما كان لانه بيان الواضحات وعن السادس بالمنع من سبب التخصيص فان الهارب من السبع اذا
اعترضه طريقان سلك احدهما لا لمرجح والجائع اذا حضره رغيفان والعطشان اذا قدم اليه اناءان فانه يتناول احدهما لا لمرجح والله تع خصص احداث
العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده من غير مرجح سلمنا لكن الفائدة ما تقدم ومع ذلك ينتقض الدليل بالتخصيص بالاسم وعن السابع بالمنع من امتناع
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فانه لا امتناع من التعداد مثل المختلفين والمتضادين وهما مختلفان وعن الثامن انا نقول بالفرق في ان الحكم
المطلق يثبت في جميع موارده قطعا اما هنا والمقيد يثبت في المقيد قطعا ويبقى مشكوكا في الباقي وعن التاسع تكثير الفائدة لا يوجب الوضع وعن العاشر انه جعل
العدد علة التطهير والتحريم فينتفيان من عدم ذلك العدد **تنبيهات الاول** لو كان الوصف للعلة عليه الحكم علة لزم من عدمه عدم الحكم والا لزم اما كونه
ما فرضناه علة غير علة او وجود المعلول بدون العلة والاول باطل بتسمية والثاني كذلك المدعي مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند
الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بل احد الامرين واما بطلان القسمين فظاهر
الثاني شرط دليل الخطاب عند القائلين به ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه للمنطوق فيكون موافقة كما لو قال لا تضحوا بشاة فانه قد يتوهم
متوهم انه لا يجوز التضحية بشاة عوراء فاذا قال لا تضحوا بشاة عوراء كان ذلك دالا على التضحية بالسمينة او كما لو قال لا تقتلوا اولادكم توهم انه المقيد المنهي
عن قتلهم من خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق كان دالا على المنع من قتلهم عند عدم الخشية وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في
فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا الآية فان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة
لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه وكذا اشترط عدم عموم المذكور كما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا يكون لسؤال
سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون لحادث واقعة مختصة وبالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص
سبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه الثالث تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه
عما عداه في غير ذلك الجنس كما في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الاجناس وقالت بعض فقهاء الشافعية
انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا المعلوفة الغنم
دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق

السوم فيكون

السوم فيكون علة في جنسه خاصة الرابع الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما حكم اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضي
نفيه عن النقيض اشكال الخامس تقييد الحكم بغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهرها من ثبوت الحكم بعدها لان معناه صوموا صوما غايته الليل اخره
ولو قال ذلك يمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب ان يصوم بعد ذلك خرج الليل من ان يكون طرفا وصار وسط الصوم ويمكن ان يقال دليل
على خلاف لفظ الغاية فيوجب صيام قطعة من الليل فيلح على انه سمي الليل طرف الصوم مجازا وقاضي القضاة قال الغاية تدل على ان ما بعدها بخلافها
لان فائدة ضرب الغاية زوال الحكم بعدها وهذا مساو لمن قال ان التقييد بالوصف يدل على نفيه عما عداه **البحث العاشر** في ان الامر هل يدخل تحت الامر فصل
ابو الحسين هنا جيدا فقال هذا الباب يتضمن مسائل الاولى هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية
هل يسمى ذلك امرا الحق عدمه لاعتبار الاستعلاء في الامر وانما يتحقق بين اثنين ومن يحذف الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة
بين الشخص ونفسه فلا امر الثالث هل يحسن ذلك ام لا الحق العدم فان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه
بل لا يتحقق ذلك الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر فان نقل كلام ذلك الغير بعينه كقوله يوصيكم الله في اولادكم لانه مخاطب مع المخاطبين وان نقل
امر غيره بكلام نفسه دخل ايضا ان تناوله ان الله يامركم وان لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم **البحث الحادي عشر** في الامرين المتعاقبين واذا ورد
امر عقيب اخر فاما ان يكونا مختلفين ام لا فان كان الاول تغاير مقتضاهما اجماعا ثم ان صح اجتماعهما وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين
الا ان يدل دليل منفصل على ايجاب احدهما كقوله صم صل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في المكانين او سمعا كالصلوة والصدقة وجب فعلهما
معا مفترقين وسواء في ذلك ورود الثاني بحرف عطف او بغيره وان كان الثاني فاما ان يصح فيه التزايد اولا فالاول ان كان مجردا عن العطف قال
القاضي عبد الجبار انه يفيد غير ما يفيد الاول ان لم يمنع العادة كقوله اسقني ماء اسقني ماء فان العادة يمنع من تكرار سقيه في حال الواحد فقط
او يكون الثاني معرفا مثل صل ركعتين صل الركعتين فان اللام منصرف الى العهد غالبا اما اذا تعرى عنها فانه يقتضي المغايرة مثل صل غدا ركعتين صل
غدا ركعتين وقال ابو الحسين بالوقف احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالثاني والا لزم
تحصيل الحاصل فلو انصرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول علة الوجوب بدون المعلول فوجب صرفه الى فعل اخر ولان صرفه الى الاول يفيد
التاكيد والى غيره يفيد التاسيس والثاني اولى وفيه نظر لان تحصيل الحاصل انما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما في المعروف وما
يمنع العادة من تكرره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا وفائدة التاسيس وان كانت اولى لان الاصل براءة الذمة واستصحاب حال العدم
راجح على ضدهما نعم الاحتياط يقتضي التغاير لاحتمال ان يكون للوجوب في نفس الامر في تركه محذور وفوات المقصود من الواجب وتحصيل مقتضى
التاكيد معلوم ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى وان كان هناك عطف فان تخلف النفي بتغاير الاشياء لعطف الشيء على نفسه مثل صل
ركعتين وصل ركعتين وان عرف الثاني مثل صل ركعتين وصل الركعتين توقف ابو الحسين اذ يمكن حمله على تلك الصلوة بلام التعريف وعلى غيرها بالعطف
العطف ولا اولوية وقيل الثاني اولى لان لام الجنس قد يكون لتعريف الماهية كما يكون لتعريف المعهود السابق ومع ارادة العهد يمكن ان يكون المعهود هو الصلوة
التي تناولها الامر الاول او غيرهما مما تقدم فيبقى العطف سليما عن المعارض وفيه نظر لان الواو يحتمل ان يكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل
التاكيد وان كان الثاني وهو ما لا يصح فيه التزايد اما لفظا كقوله صم يوم او شرعا كعتق زيد فانه لا يجوز تزايده ويقف تمام الجزئية على عدد كالطلاق
فان كان الامران عامين او خاصين اتحد المامور وحمل الثاني على التاكيد سواء كان هناك حرف عطف اولا مثل اقتل كل انسان واقتل كل انسان او اقتل زيدا واقتل زيدا
وان اختلفا في العموم سواء تقدم العام او الخاص وان كان هناك عطف مثل صم كل يوم وصم يوم الجمعة قيل ان الثاني غير داخل ليصح العطف وقيل بالوقف اذ ليس
ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد ولو تجرد مثل صم كل يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك
الجنس شيء يدخل تحت العام فيقع سليما عن معارضة العطف **الفصل الثالث** في اقسام الامر اعلم ان الامر له تعلق بالمامور به والمامور والزمان فانه يجب كل واحد من
هذه اقسام اما بالنظر الى الاول فانه ينقسم الى معين والى مخير واما بالنظر الى الثاني فالى ما يجب على التعيين او على الكفاية واما بالنظر الى الثالث فالى مضيق والى موسع فههنا
مباحث **البحث الاول** في الواجب المخير اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة الامر بالاشياء على سبيل التخيير كما في خصال الكفارة يقتضي وجوب الكل على التخيير وقالت
الاشاعرة والفقهاء ان الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والظاهر انه لا خلاف بينهما في المعنى لان المعتزلة قالوا نعني بوجوب الكل على البدل انه لا
يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يلزمه الجمع بينهما وله الخيار في تعيين ايها شاء والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا فلا خلاف معنوي بينهم
ثم هنا مذهب تبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تع يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تع والدليل على بطلانه ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله استحال منه تع ان يخير بينه اذ معنى

للتخيير بجواز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالاخر وكونه معينا عند الله تعالى معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الاخر او لا والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه متناقض لا يقال لا منافاة بين التعيين والتخيير لانه تعالى وان خير بين الكفارات لكنه علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه فلا يقع الاخلال بالواجب لانا نقول ان يكون لاختيار المكلف تاثير في كون ما اختاره واجبا او يمكن ان يكون ما عداه مباحا يسقط به الفرض كما جوز بعضهم سقوط الفرض بالمحظور ولانا المخير الله تعالى بينه وبين غيره فقد اباح تركه وايجابه على التعيين معناه انه لا يجوز تركه وان فعل غيره ولا تنافي الثاني بينهما فقيل اختيار المكلف لابد من الوجوب لجملة ان كان معينا كان منافيا للتخيير وان كان غير معين فهو محال الوجود وايضا فليس محل النزاع وان كان الجميع بشرط التخيير فهو المطلوب والاجماع ولمنع على ان لا يرجع الى الخصال كان اتى بالواجب لا يبطله ما احتج المخالف من وجوه الاول لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا فعلها اجمع فالمقتضي لسقوط الفرض ان كان هو الجميع كان الجميع واجبا ولا شك ان الاتيان بالكل ليس بواجب وان كان كل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على المعلول الواحد وهو محال والا لزم ان يكون كل واحد منها واجب الوجود فيستغني عن الاخر لكن المؤثرات معا فلا استغناء معا لكنه محتاج فيلزم ان يكون غنيا عنهما معا ومحتاجا اليهما معا هذا خلف وان كان واحدا استحال ان يكون غير معين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والاثر المعين موجود في الخارج فلا يكون معلولا له فلا يكون سقوط الفرض معللا بما يمتنع الاتيان به في الخارج فيكون معينا وليس معينا عندنا فيكون معينا عند الله تعالى وهو المطلوب الثاني لو فعل المكلف الجميع فالموصوف بالوجوب ليس هو المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحدا غير معين لاستحالة وجوده فيستحيل ايجابه فيكون معينا في نفسه غير معلوم لنا الثالث اذا فعل المكلف الجميع فان استحق ثواب الواجب بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجميع عينا وان كان بواحد وجب ان يكون معينا لان استحقاق الثواب على فعله حكم ثابت له متعين فيستدعي محلا معينا ولان فعل شيء غير معين محال فيكون ذلك الواجب معينا في نفسه غير معلوم الرابع انا فعل الجميع فاما ان ينوي الواجب في فعل الجميع او كل واحد فيلزم منها وجوب الكل عينا او في فعل غير معين وهو محال فيكون محله فعل معين عند الله تعالى لا عندنا الخامس لو اخل المكلف بها اجمع فان استحق العقاب بفعل ترك كل واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك واحد غير معين وهو محال لانه اذا لم يتميز احدها بصفة الوجوب استحال العقاب الجامع منها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فيستدعي محلا معينا ولان استحقاق العقاب على الترك يستدعي امكان الفعل ولا امكان لفعل غير المعين والجواب عن الاول ان علل الشرع معرفات لا موجبات فجاز تعددها ولان المقتضي لسقوط الكلي وهو موجود في الخارج ومن الثاني ان اردت بقولك كلها واجبة لزوم فعلها بعينه فغلط لانه غير لازم وان اردت انها قبل فعلها في الوجود هل كانت بحيث يجب تحصيلها اما على الجمع او على البدل قلنا بل على البدل بمعنى انها بعينه بوجودها يحصل فعلها انها قبل الوجود بحيث يجب تحصيل اي واحد اختاره المكلف بدلا عن صاحبه على ان هذين يلزمان الخصم حيث يوجب ما اختاره المكلف فانه لو اختار الجميع لزم ما قالوه ومن الثالث انه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب المخير لا الملتزم بعينه لانه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا والا كان هو الواجب وهو الجواب عن الرابع ومن الخامس انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان وترك ايها كان بشرط اتيان صاحبه لا كما قيل من انه يستحق على ترك اقلها عقابا واحتج القائلون بوجوب واحد غير معين بان الانسان لو عقد على قفيز من صبرة لم يكن معينا بل الخيار للمشتري في التعيين فمقتضاه الواجب غير المعين معينا باختيار المكلف وكذا لو اطلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده او خطب المراة اثنان فانه يحرم الجميع ولان السيد لو قال لعبده قد اوجبت عليك في هذا اليوم احد الامرين اما الخياطة او البناء واوجبتهما عليك معا او لا اوجب واحدا بعينه بل ايهما شئت فافعل ولا ابيح لك تركهما معا فان السيد هنا لم يقطع منه وجوبهما معا ولا اوجبهما معا ولا اوجب واحدا بعينه فتعين ان يكون قد اوجب واحدا غير معين والجواب انكار القفيز المعقود عليه على البدل انكارا اولويا لاحدهما لاختصاص العقد بل الخيار الى المشتري وكذا في الطلاق والعتق فان كل واحدة من الزوجات مطلقة على البدل واي امرة اختار تعينت الفرقة وحلت للازواج واي عبد اختار تعينه للعتق وحل له استخدام الباقي وكذا ايجاب الخياطة والبناء فان كل واحد منها واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب قال ابو الحسين البصري ونعم ما قال ينبغي ان نبين معنى قولنا الاشياء واجبة على البدل ومعنى ايجاب الله سبحانه اياها على البدل ونبين الشرط في ايجابها على البدل ونبين جواز التعبد بها على البدل ونبين الطريق الى ثبوت التعبد بالاشياء على البدل ونبين ان الله تعالى قد تعبدنا باشياء على البدل ونبين كيفية التعبد بها اما قولنا الاشياء واجبة على البدل فمعناه انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب فعل الجميع وفعل كل واحد موكول الى اختياره لتساويهما في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى هو انه كره ترك جميعها ولم يكره ترك كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد اذا فعل المكلف الاخر وفوض الى المكلف فعل ايها شاء ومعرفة جميع ذلك وقد يجوز ان يريد جميعها على البدل وعلى الجمع فتفارق هذا الواجب المرتب كالتيمم والوضوء لان ذلك ليس موكولا الى اختيار العبد واما شرط التعبد بالواجب المخير فهو ان يمكن العبد من الفعلين بان يقدر عليهما ويميز احدهما ويتساويا في الصفة التي تناولها التعبد بان يكونا واجبين او نفلين فانه لو خير بين قبيح وصالح لكان قد اذن في فعل القبيح ولو خير بين ندب ومباح لكان قد جعل للمكلف ان يفعله وان لا يفعله من غير ان يرجح فعله على تركه وذلك يخرجه عن كونه ندبا ولو خير بين واجب وندب لكان قد منع من تركه لانه قد اباح تركه الى غيره فاما التخيير بين تقديم الزكاة وتاخيرها فليس تخييرا بين واجب

وندب وانما خير الانسان بين ان يجعل نفسه عند حول الحول على الصفة التي يجب معها الزكاة بان لا يعدم الزكاة وبين ان يخرج نفسه من هذه الصفة بان يعدمها فهي انه انما خير بين التقديم والتاخير لان كل واحد منهما ليس مصلحة في المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين ان يفعل الفعل وان لا يفعله الا اذا كان مباحا واما الدليل على جواز التعبد بالمخير فهو انه لا يمتنع عقلا ان يصلح زيد عند كل واحد من فعلين كما لا يمتنع ان يصلح منه فعل واحد معين وكما جاز ان يكون الفعل مصلحة لشخص واحد جاز ان يكون الفعلان مصلحتين في واجب واحد وعلى هذا التقدير لا يحسن ان لا يكلف شيئا منهما لما فيه من تفويت المصلحة ولا ايجابهما جمعا لا اعلامنا فينا ولا الزم الفصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في جهته واما طريق التعبد به فان يعلمنا بان يعلم الانسان شيئين او اكثر في وجه الوجوب كما الوجوب يتعلق بكل واحد من الطريقين وشرعي وهو ضمان مشروط بطريق عقلي هو ان يامر الله تعالى باشياء في وقت يستحيل الجمع بينهما فيعلم انها على التخيير ومنه غير مشروط اما بان يرد السمع بتساوي الاشياء في وجه الوجوب او يرد بايجاب الاشياء على التخيير واعلم ان النقل الذي ذكرناه لا يرفع الخلاف بين الفريقين لانه لو كان الواجب واحدا من حيث هو احد الثلاثة لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فاذن تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب لا نقول انه لا ثاني في الحسن والخاصين ولا الاولين الذي حصل المخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعيين منع كون المتعلقين واحدا لما لو حرم واحدا او اوجب واحدا كالتعمم وسقط علم ان كان بلفظ التخيير كالكفارة لانا نقول الاجماع في الكفاية على ما ياثم الجميع بترك الكل وهنا الاثم بترك واحد ولا يتم الفرق والتحقيق ان ثم واحدا من ثلاثة لا بعينه بخلاف الاثم على ترك واحد منه ثلاثة لا يحتمل انه يعلم الامر الواجب لانا نقول بحمله كما اوجب ان لو جبر غير معين فيجب ان يعلمه من معين لانه علم ما يفعل كان الواجب قلنا يكونه واجبا لكونه واحدا منها لا بخصوصيته للقطع بان الخلق فيه سواء ولا يتم لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعالى بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو كان الواجب واحدا بعينه لكان الله تعالى قد خير بين الواجب وبين ما ليس بواجب لا يقال يعلم الله تعالى ان المكلف لا يختار الا الواجب لانا نقول انه لم يكن لاختيار المكلف تاثير في كونه مصلحة ووقوعه على وجه الوجوب لزم ان يتفق وقوع المكلفين على اكثر من وطول ازمنتهم على المصلحة دون المفسدة وذلك محال قطعا وان يجوز اتفاق تصديق الانبياء في جملة كذا نبي مع لا يعلم الفرق بينهم وايضا الوجه ووقع الواجب اتفاقا فلم يخرج الباري تعالى من كونه مخيرا لنا بين الواجب وما ليس بواجب ومبيحا لنا الاخلال بالواجب ولانه علم الاخلال به وايضا الاجماع منعقد على ان من كفر بواحد لا بعينه اجزأه وكان مكفرا بما يعينه فلو لم يكن واجبا لم يكن مجزيا ولو كان لاختياره تاثير فاما ان يكون مصادفة الاختيار لذي فعل اشتمل عليه جهة مصلحة حتى يكون الاختيار هو المؤثر في كون المختار مصلحة او مصادفة الواحدة من الكفارات الثلاث هو المصلحة فان كان الاول جاز ان يكون غير الثلاثة وان كان الثاني فاما ان يشترك الثلاثة في الوجه الذي فارقت به غيرها وهو ان صار الفعل مصلحة اذا قارنه الاختيار او لا يشترك بل الواحد منها هو المختص بهذا الوجه فان كان الاول كان ما هو مصلحة الفرض واحدا منها لا غيرها فيصح ان يخير الله تعالى فيه وفي غيره ويجب عدم الاجزاء لو فعلنا غيره او الاجزاء ولو تحصل الاجزاء بغيره وان اشتركت وجب ان يكون كل واحد منها لو فعله سد مسد الاخر في المصلحة وهو مذهبنا بعينه ... واحد وهو انكم قلتم للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحة مع ملائمة الفعل من الوجوه هل لا معنى لهذا الا ان العبد عند ما يفعله يقصد من بينها فعله وما لا يتعين في الفعل لا عند اختيار المصلحة ولان ايجاب الواجب مع الاختيار لا يكون واجبا ولزم التعدد من خروج الجميع من الوجوب لو لم يجز لا يقال جاز ان يكون ملائمة للكفارة مسقطا ويسقط به الفرض كان الفرض قد يسقط بالمباح لانا نقول للاجماع على انه لو كفر بغيرها الكفر بالواجب ولان القبيح انما يسقط الفرض اذا استمد في وجه المصلحة كما تقدم ولم يتحقق الكل كالمباح وجه القبح لولا انه اذا فعله المكلف صار لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقط وجوبه لها اما المباح فلو سقط به الواجب لكان اما ان يسقط لانه ساواه في وجه الوجوب فيلزم كونه واجبا لانتفاء وجه القبح المانع من وجوبه عنه او لانه يصير الواجب معه غير مصلحة وذلك يجعله مفسدة فلا يعد منه فيبطل اللطف المكلف فيصير فاعلا للقبيح ولولا ذلك كان له لطف يصرفه عن ذلك القبيح واما ان الله تعالى تعبدنا باشياء على البدل فظاهر من خصال الكفارات واما كيفية التعبد فاعلم ان الاشياء الواجبة التي لا يجب جمعها منها ما يجب على الترتيب كالتيمم والوضوء فاما ان يكون الجمع محرما او لم يجب على العتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم بعد العتق كفارة او لا يكون كتناول الميتة واكل المباح ومنها ما يجب على البدل فهو ضربان احدهما ان يكون الجمع بينهما محرما او لم يجب الجمع كخصال الكفارات او لا يكون كالتزويج من الكفوين وقد يقع من المزوجين فقلنا لا لو كان الجميع واجبا كان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على وجه التخيير موجبا للجميع وهو باطل لانه يمنع من التخيير فانه لا يحسن ان يقول اوجبت صلوتين فصل ايهما شئت واترك ايهما شئت ولان الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه وههنا الجميع يجوز تركه وقالت المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان شيئا منها لا بعينه غير واجب فيلزم التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ولانه لو كان الواجب واحدا لا بعينه ثم كفر ثلثة كل واحد من الخصال بعين ما كفر به الامر كان الواحد لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقيين والجواب بما تقدم انا نقول نعم الجميع واجب مخير فيه وايجاب الصلوتين مع التخيير بينهما ممتنع مع الجمع بالمعنى المعين ونحن لا نقول بوجوب الاتيان بالجميع حتى يمنع من تركه والتحقيق ان في هذا الباب ايضا فالواجب هو الكلي لا الجزئيات لا يقال يلزم ان لا يكون الواجب مخيرا فيه ولا المخير فيه اعني الجزئيات واجبا لانا نقول الواجب هو الكلي وهو لا يوجد الا في ضمن الافراد مخيرا فيها على معنى ان المكلف مامور بتحصيل الكلي في اي جزئي شاء

البحث الثاني الواجب على الكفاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر به تعيينا ولم على سبيل الجمع وهو قسمان الاول ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض الاخر كالجمعة والثاني ان لا يكون كذلك مثل الصوم والصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر به تعيينا والجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل

البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين والتكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعض قيام غيرهم سقط عنهم
وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على كل طائفة القيام وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره
هل يفعل غير ممكن بل الممكن الظن واعلم ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض خلافا لقوم لنا ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع ولتحقق الحاجة
بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا بان فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ولان الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه كما
بواحد مبهم جاز امر بعض منهم ولانه تعالى اوجب النفور للتفقه في الدين على بعض غير معين والجواب انه ما ذكرتموه حد الواجب العيني اما المخير فلا ولانه على تقدير
فعل الغير يسقط فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا ولا استبعاد في ان يسقط الواجب على الشخص بفعل غيره اذا كان الغرض تحصيل ذلك الفعل
واحالة الوجود لا من مباشر معين والفرق بين الامر بالمبهم والامر لمبهم امكان الاثم على ترك المبهم واثم واحد مبهم غير معقول ويجب تأويل الآية على من يسقط
الواجب بفعله جمعا بين الادلة ولانا نقول بموجبه فان ايجاب النفور على بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسئلة

البحث الثالث

في الواجب الموسع الفعل بالنسبة الى الوقت على ثلثة اقسام الاول ان يكون الوقت قاصرا عنه ويقبح التكليف بذلك الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق
او يكون القصد من ذلك وجوب القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من الوقت مقدار ركعة لان التكليف بذلك تكليف بما لا يطاق فان التكليف
بايقاع الفعل في وقت يقصر عنه تكليف بالمحال الثاني ان يكون الوقت وفق الفعل كايجاب صوم يوم ولا نزاع في هذين الثالث ان يكون الوقت فاضلا عن
الفعل وقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه واختلف المجوزون فقال محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما ان الوجوب
ثابت في جميع اجزاء الوقت وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري الا انهم اختلفوا فمنهم من لم يثبت للصلوة في اول الوقت ووسطه بدلا وهو اختيار
ابي الحسين البصري ومنهم من اثبت بدلا في اوله ووسطه واختلفوا فقال الجبائيان ان البدل هو العزم وهو قول السيد المرتضى وقال بعض الحنفية ان لها في
اول الوقت ووسطه بدلا يبلغه الله تعالى واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان الوجوب يختص باول الوقت وان اتى به في اخر الوقت كان
قضاء وقال جماعة من الحنفية الوجوب يختص باخر الوقت ولو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض ونقل عن الكرخي
مذاهب ثلثة الاول المشهور عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا عليه
وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا الثاني حكى عنه ابو عبد الله البصري انه ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا
عليه يسقط الفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من حكاية الاول الثالث حكى ابو بكر الرازي ان الصلوة تتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل
او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لنا وجوه الاول ان الوجوب مستفاد من الامر وقد تناول الوقت فاما ان يراد ان كل جزء من اجزاء
الوقت صالح لايقاع العبادة فيه او ايقاع الفعل في جميع اجزاء الوقت فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فاما ان يراد ايجاد فعل واحد من اول الوقت الى اخره
او ايجاد افعال متعددة في جميع اجزاء الزمان والقسمان باطلان بالاجماع فتعين الاول واذا كان كل جزء صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه في كل جزء امتثالا
للامر الثاني ان الامر تناول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او اخره ولا على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت فكان ميز صورة النزاع ولانه لم
يكن في الامر تخصيص فكان كل جزء قابلا له وجب ان يكون الامر ايجابا لايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت الذي يريده المكلف الثالث لم يكن بعيدا ان تساوى
اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون الفعل في اوله واخره ووسطه مستاويا في كونه لطفا داعيا الى ايجاب طاعة بعد خروج الوقت وعلميا الى طاعة متعب اليها قبل
خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا
فرط المكلف فعلها الى ان فقدناه هلا فعلها فيما يكون في نفسه ما كان الاداء مصلحة ويدخل لا يجوز ان يضيق الله تعالى فعلها في الوقت مع ان الغرض بايجابها
وهو المصلحة يحصل بفعلها في اخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في اخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه ولا ان يخصص فعلها بوقت معين من
اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه في اي
جزء اوقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه الرابع كل جزء من اجزاء الوقت اذا اوقع الفعل فيه كان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان محصلا لمصلحة الواجب فكان قائما عنه
في كل وقت قائما مقام غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلوة في غير وقت الوجوب
فيكون الصلوة حراما الا انها فوتت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما تحصيل مصلحة الوجوب فيلزم وجوب فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها
بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع الخامس لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا عن وقته
فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف الاجماع السادس لو اختص الوجوب باول الوقت لاستحق الذم بتاخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتاخيره عن الوقت ولانتفا
ضرب الوقت لان ما يفعل بعده يكون قضاء كما يفعل بعد الوقت ولو اختص باخره لزم محالات الاول انه يلزم ان لا تقع اداء كما اختاره وكان يجب نية النفل المطابقة لما عليه الصلوة

في نفسها

في نفسها والثاني باطل اجماعا وكذا المقدم الثاني يلزم تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت لاختصاصهما بالفرائض الثالث يلزم ان من لم يجد الصلوة الا في اول وقتها
مؤديا لغير الصلوة ولا آتيا بالواجب منها الرابع تقديم المغرب افضل من تاخيرها والنفل لا يكون افضل من الفرض احتج المخالف بانه لو كان واجبا في اول الوقت
لما جاز تاخيرها والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والشرطية ظاهرة فانما يكون واجبا لا يجوز تركه والفعل في اول الوقت يجوز تركه فلا يكون واجبا ويكون نفلا
لانه يثاب بفعله مع جواز تركه لا يقال انه ليس بنفل لان النفل يجوز تركه مطلقا لا الى بدل وهذا لا يجوز تركه في جميع الوقت ولان النفل لا يجوز العزم على تركه بدلا التي هي بدل
الفعل بتقدير تركه وهذا يجب عنه بدله هو العزم لانا نجيب عن الاول بانا لم نقل انه نفل مطلقا بل في اول الوقت يجوز تركه فيه مع انه يثاب بفعله فيه وعن الثاني
بما سيأتي من بطلان البدل والجواب بالمنع من الملازمة والتحقيق انه نقول ان هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع
هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء كان من هذا الوقت وعممه في اي جزء كان اشترط الاتيان به في البعض
الامر فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا لو اختار وسطه او اخره فكان الواجب المخير يتصف فيه الجميع بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال
بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع والامر في اختيار اي واحد كان منها مفوض الى راي المكلف فكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع منه وتعيين ذلك امر مفوض
الى المكلف هذا اذا كان في الوقت سعة فان ضاق تعين عليه الفعل ولا يجوز اخلاء الجميع واما القائلون بالعزم فانهم فرقوا بين هذا الواجب والنفل فان هذا الواجب لا يجوز تركه الا
الى بدل والنفل يجوز تركه من غير بدل لانه لولا البدل لم ينفصل عن المندوب وكل من اثبت بدلا قال انه العزم والحق المحققون على عدم وجوب بدل لانا نمنع انه يجب لانه من احكام الايمان
وانما قلنا بامتناع كونه بدلا لوجوه الاول ان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه او لا والاول يقتضي سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر
اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت وهذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل
اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا فان بدل الشيء قائم مقامه في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فينتفي
دليل العزم وكان ساقط الوجوب لانتفاء ما لا دليل عليه الثالث لو كان العزم بدلا في اول الوقت فيقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل عنه او لا والثاني يقتضي خرق الاجماع
الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت وان جاز التاخير فاما الى بدل او لا الى بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل لان بدل العبادة
انما يجب على حد وجوبها لكونه فعله جاريا مجرى فعلها والامر يقتضي الوجوب في احد اجزاء هذه الازمنة مرة واحدة فيكون البدل كذلك اعترض على الاول بجواز كون
البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت حصل بدلية الاول واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا
الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد قام هذا البدل مقامه فيها فيكون مؤديا تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية
وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في اجزاء الوقت فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيتعين
الفعل والحاصل ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه مغاير لحكم الفعل في اوله او نقول انه ليس بدلا من اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل
مطلقا ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل وعلى الثاني بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على التوسعة ودل العقل على عدم امكانها الا بالبدل
والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص لان النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار
بنفي البدل واثبات ما لا يتعرض له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة للظاهر واعترض على دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل لان معنا عدم تجويز الاخلال
بالفعل في جميع اجزاء الوقت وعدم ايجاب ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا امر معقول لا
يحتاج معه الى بدل وفيه نظر فان الخصم يدعي عدم وجوبه في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا وعلى الثالث يجوز وجوب العزم في الثاني فافتقر الى عزم
وكذا اذا لم يفعل في الثالث فافتقر الى عزم ثالث واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة
واحدة لكن العزم بدل عن تقديمه فهو متعدد بتعدد الازمنة الرابع لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال وفيه نظر لانها ابدال من باب
المخير والاحد المخير غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال التخيير ينافي البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقدمتان ممنوعتان على انه لما كان الفعل
لا بد منه تميز عن العزم فتحققت البدلية الخامس لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بترك الاصل وبدله واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف
الغافل وفيه نظر بمنع الغفلة عن الواجب هنا لان الغفلة عن العزم صيرت الفعل معينا فتركه سبب في العصيان والغفلة عرضي السادس العزم من افعال
القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا من الافعال اعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة ندم وهي من افعال القلب جعلت بدلا عما مر من الافعال
الواجبة حالة الكفر الاصلي السابع العزم لا على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ادائها قبل حلول وقتها مع انتفاء الوجوب اعترض بمنع وجوب العزم قبل
الوقت بل يتبع كراهة تركها لما ان يعزم وبين بين فعلها في وقت وجوبها يمتنع وجوبه واجيب بانه اذا اوجب العبادة وجاز تاخيرها فلئن يجب عليه الاتيان
عليه قبل حلول وقتها فان كان في احدهما العزم وكذا في الاخر وان كان بعدم كراهة فكذا الاخر وفيه نظر لمنع الملازمة ولفرق من تسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب

منهومان احدهما طلب القيام والثاني ترك القعود وعلى تقدير الدلالة على المفهومين فهل المفهومان متحدان او متغايران واما اللفظ فهو مذهب القائلين بالكلام النفسي
وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرض الخلاف في حق الله تعالى فان كلامه عند الاشاعرة واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد
فلا يتغاير فيه التعرض اما في حقنا فهل طلب الحركة غير كراهة السكون وطلب تركها لا اذا عرفت هذا فنقول اختلف القائلون بالكلام النفسي وهم الاشاعرة فمنهم من
قال الامر بالشيء نهي عن ضده بعينه وان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك اضداده واختاره القاضي ابو بكر اولا ومنهم من قال الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده
لان الامر هو عين النهي واختاره القاضي اخيرا ومنهم من منع ذلك مطلقا وهو اختيار الجويني والغزالي وقال بعضهم ان جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو مذهب
ابي الحسن الاشعري فالامر بالفعل لا يكون عين النهي عن اضداده ولا ملزوما لها لجواز ان يؤمر بالفعل وضده في الحالة الواحدة فضلا عن كونه نهيا عنه
والا كان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده في الواجب دون الندب اما المعتزلة فقالوا الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له ولعنا
كقاضي القضاة والسيد المرتضى وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او المعنى اما الاسم فان سموا الامر نهيا على الحقيقة فهو باطل لان اهل اللغة فرقوا بين الامر
والنهي في الاسم فسموا هذا امرا وذلك نهيا واما المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل وهي النهي موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد فان الحس
يدفعه والثاني ان يقال الامر نهي عن ضده في المعنى من حيث انه يحرم ضده وهذا يحتمل من وجوه الاول ان يقال ان صيغة الامر يقتضي قبح فعل ومنع
من الاخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المامور به فمن هذه الجهة يكون محرما الضد المامور به وهو صحيح لما تقدم من ان الامر للوجوب الثاني ان يقال انه الا
ان اقتضى الوجوب بدليل سوى هذا الدليل فان مجرد الامر هو كالدليل على ان احد اضداد المامور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح اضداده كلها ما
منها يمنع من فعل المامور به وما يمنع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا القسم صحيح اذا ثبت ان الامر للوجوب الثالث ان يقال ان الامر يدل على كون المامور به ندبا فيقتضي
ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي من طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضد المنهي عنه وهذا لا يأباه القائلون بان الامر للندب غير انه لو سمي الامر بالندب
نهيا عن ضد المامور به لكنا منهيين عن البيع وغيره من المباحات لانا مامورون باضدادها من المندوبات الرابع ان يقال الامر بالشيء يقتضي حسنه او كونه مندوبا وحسن
الشيء يقتضي قبح ضده او ان الامر يدل على ارادة المامور به وارادة الشيء كراهة ضده او يتبعها لا محالة كراهة ضده اما من جهة الحكمة فالحكيم لا يكره الا القبيح وهذا
كله باطل بالنوافل فانها حسنة ومرادة وليست اضدادها قبيحة ولا مكروهة والاقرب ان نقول الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده العام اعني الاخلال به اما كراهة
تحريم ان قلنا ان الامر للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا ان الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن ضده العام برهانه ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب
الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب
الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني هو المطلوب ثم لا نعني بقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده سوى ذلك ثم اعلم ان الخلاف
هنا مع فريقين احدهما القائلون بعدم الاستلزام كالغزالي والمرتضى والثاني القائلون بالاتحاد كالقاضي ابي بكر اما الاولون فقد احتجوا بان الامر بالشيء قد
يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم الخصوص فانه ما امر ولم يكن ذاهلا عن اضداد المامور به فلا نسلم بانه مريد لاضداده مقصود الامر من حيث العلم انه لا يمكن فعل
المامور الا بترك اضداده فيكون ترك اضداد المامور بفعل المامور من ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود
فاذا قيل له قم فجلس كان ممتثلا لانه لم يؤمر الا بايجاد القيام وقد اوجده قال الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي حيث انكر المباح وقال ما من مباح الا وهو
ترك الحرام فهو واجب فيلزم منه وصف الصلوة بانها حرام اذا ترك بها الزكوة الواجبة ثم اعترض على نفسه بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا
بترك ضده فيكون واجبا فاجاب بانه وجب وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به او غيره والجواب المنع من ايجاب الشيء حال الغفلة عن تركه
لما بينا من ان الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فلا يتحقق من دونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها فلذلك لا ينافي الشيء لها
بل لكونها مستلزمة عدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات انما هي بين الشيء وبين ذلك اللازم اما بينه وبينها فانها بالعرض سلمنا ان الامر بالشيء قد يكون
غافلا عن ضده لكن كان الامر بالصلوة امرا بعينها وان تفعلها [illegible] ان هذا انما يدل على من قال الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اما نحن حيث
ميزنا ذلك بشرط حصول الغفلة [illegible] الغزالي حكم بان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك [illegible] ما ذكره من الالزام
القبيح انما يتم لو قلنا ان المباح [illegible] اما اذا قلنا انه [illegible] فيما يستلزمه من ترك الواجب فلا امتناع فيه ولا استبعاد ايضا في تحريم الصلوة اذا استلزمت
ترك الواجب [illegible] واجبة لذاتها لاجتمع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين [illegible] واما القاضي ابو بكر فقد استدل بوجهين
الاول ان السكون عين ترك الحركة لان شغل الجوهر بحيز انتقل اليه هو عين مفارقته للحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد عن المشرق فهو فعل واحد له اضافتان
احديهما القرب بعينه بالنسبة الى المشرق والاخرى البعد بالنسبة الى المغرب فكونه كلا واحدا بالاضافة الى حيز شغل والى اخر تفريغ واذا كان السكون عين ترك
الحركة فهو طلب واحد بالاضافة الى السكون امر والى الحركة نهي الثاني لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس او لا والاول المثلان

والثاني انه

والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا والاول الضدان والثاني المختلفان ولو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر وخلافه
لان حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن والجواب عن الاول بالمنع من الاتحاد وكيف لا والحركة و
السكون امران وجوديان مع عدم احدهما الذي هو وجود الاخر وعن الثاني لا يلزم من الخلافين جواز الانفكاك بان يوجد احدهما مع ضد الاخر لجواز ذلك في
بعض الصور اما في الجميع فلا **مذهب** من الناس من طرد البحث في النهي وقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر لما تقدم في وجهيه وبان
النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من كون الترك فعلا ولو سلم لجاز الترك لفظا و
التحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يصح الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان للمنهي عنه ضد واحد فلا يمكن الانصراف عنه الا اليه كان
النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل **المبحث الثالث** في انه ليس تحقق
العقاب على الترك شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين الاول العفو عنه جائز على ما بيناه في علم الكلام فلو كان العقاب على الترك
شرطا في الوجوب كان العفو عنه غير واجب وهو باطل بالاجماع الثاني الواجب يتحقق بمنع المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتيب الذم على تركه وان لم يحصل عقاب
ومن العجب ان الغزالي نقض حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه وبنى انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه ان فضل ان الوجوب ماهية لا يتحقق الا بترجيح
الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظاهر **المبحث الرابع** في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا اختلف الناس هنا فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب
لا يلزم منه الجواز وقال فخر الدين الرازي يلزم منه بقاؤه والتحقيق ان نقول الجواز اما ان يعني به الاذن في الفعل مطلقا او يعني به ما يتساوى فعله وعدمه وحينئذ
ينبغي بينهما فانه ان اريد به الثاني فالحق مع الغزالي لان الوجوب والجواز حقيقتان متضادتان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخرى ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب
بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير العدم وان اريد به الاول فالحق ذلك التابعين لان الوجوب ماهية مركبة
من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب قد يكون برفع احد جزئيه وقد يكون برفعهما معا فرفع الوجوب تارة يوجد معه الاذن في الفعل اذا كان رفعه
برفع المنع من الترك وقد لا يوجد اذا كان رفعه برفع الاذن في الفعل او برفع الجزئين معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز الذي جعل جزءا
من الواجب جنس لا يتحقق في الوجود الا مع فصل يقومه وهو اما ايجاب الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في المندوب والمباح فيستحيل بقاؤه بدون احد
هذين الفصلين واذا رفع الفصل ارتفعت حصة الجنس المقيدة به احتج فخر الدين الرازي بان المقتضي للجواز قائم والمعارض للوجوب لا يصلح ان يكون مزيلا له
فيبقى الجواز اما ان المقتضي للجواز قائم فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته اما الاول فلان الجواز رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع
الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك في ان المفهوم الاول جزء من الثاني واما الثانية فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضي له مقتض لها لا يقال المقتضي
للمركب مقتض لمفرداته حال اجتماعها فلم قلت انه مقتض لها حال الانفراد لانا نقول تلك المفردات من حيث هي غيره ومن حيث انها مفردة داخلة في المركب فلا شك
انها من حيث هي هي مفردة داخلة في المركب لعدم تنافي الانفراد والتركيب بل من حيث هي هي داخلة في التركيب فالمقتضي للمركب مقتض لها من حيث هي هي واما
ان المعارض لا يصلح مزيلا فلان المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة فيكفي في زوالها زوال احد قيودها فيكفي في زوال الوجوب ازالة
الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة جواز الفعل والجواب ان ما ذكره ليس بحجة لمنع من بقاء الجواز الذي هو الجنس الشامل للواجب والمباح لما بينا من ان رفع المركب
قد يكون برفع جزئيه معا ومع بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه [illegible] قلنا مسلم لكن لا يلزم القطع ببقاء الاخر
او يكون رفع المركب برفعهما معا **المبحث الخامس** في التضاد بين واجب الفعل وجائز الترك وهذا الحكم ظاهر فان العقل قاض بالتضاد بينهما لان الواجب ما لا يجوز تركه
فكيف يجامع جائز الترك ولان الواجب مطلوب فيكون راجحا ولا ترجيح في المباح وقد خالف هنا ابو القاسم الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا والجواب المنع من ان المباح عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به وبغيره ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون
الشيء المعين الذي يحصل به وبغيره الترك واجبا لتحقق الترك بغيره اعترض بان ترك الحرام لا يتم الا باحد اضداده التي من جملتها التلبس بالمباح وذلك يستلزم
وجوب احد الاضداد غير معين وقبل تعيين المكلف له لكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين فان فعل المكلف فهو واجب قطعا كما في الخصال ولا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا
يتم الواجب الا به وفيه نظر لامكان ترك الحرام بنفي الفعل فان الفاعل لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل ابدا وقد الزم بامرين احدهما خرق الاجماع الدال على انقسام الاحكام
الى الخمسة الثاني كون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا والجواب عن الاول بحمله على القسمة بالنسبة الى ذات الفعل لا بالنسبة الى ما يستلزمه وعن الثاني بالتزامه
ولا استبعاد فيه بالنظر الى الجهتين والتحقيق ان نقول الواجب وغيره من الاحكام اما ان يعتبر على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وعلى كلا التقديرين لا يلزم
وجوب المباح اما على مذهب المعتزلة فلان الواجب هو ما اشتمل على مصلحة خالية عن امارة المفسدة بحيث لو اخل به المكلف استحق الذم وترك الحرام وان كان واجبا لكن
لا يلزم منه اشتمال كل واحد من جزئياته على جهة الوجوب لان المباح وان حصل به ترك الحرام لا يلزم وجوبه لجواز اشتماله على جهة مانعة عن الوجوب واما على مذهب

الاشاعرة فلان الواجب هو ما امر الشارع بايقاعه امرا مانعا من النقيض وترك الحرام ان حصل بالمباح نكونه لا يجب لكونه مامورا به من حيث حصول الامر ما كل فجاز
ان يكون حاصلا في جزء اخر كواجب اخر **الفصل الثاني** جماعة من الفقهاء حيث حكموا بان الصوم واجب على المريض والمسافر والحايض وما ياتون به بعد زوال العذر يكون
قضاء لما وجب والحق منع ذلك فان الوجوب ينافي جواز الترك بل وجوبه ثابت هنا فكيف يجب الفعل والترك احتجوا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب على كل
من شهد الصوم ولانه ينوي قضاء رمضان وتسميته قضاء يدل على سبق الوجوب ولانه لا يزيد عليه ولا ينقص منه فيكون بدلا عنه كغرامة المتلفات والجواب ان ما
ذكرتموه ظاهر وما ذكرناه قطعي فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب المنع من الترك فلو استدللنا بالظواهر والاقيسة على اثبات المنع من الترك عند تسويغه
لكنا قد تمسكنا بالظن على اثبات الجمع بين النقيضين على انا نمنع العموم والتسمية لسبق سبب الوجوب لا نفسه والبدلية لا تعطي وجوب المبدل عنه لو سلمت في الاول
قال القاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من الحنفية والتحقيق ان نقول ان جعلنا الامر حقيقة في الوجوب لم يكن
المندوب مامورا به حقيقة وان جعلناه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا به فالنزاع لفظي الثاني قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المندوب تكليف لانه لا يخلو من كلفة
ومشقة لانه سبب الثواب لانه ان فعله حصل له المشقة كما لو وجب وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب فجعله فيما كان ذلك اشق عليه من الفعل وخالفه الباقون
لان التكليف انما يكون لما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك فلا يكون تكليفا كالمباح فالجواب عما قاله انه يلزم ان يكون حكم الترجيح
على الفعل لكونه سبب الثواب تكليفا لانه اتى بالفعل يفوت الثواب الذي هو مسببه كان شاقا وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب فهو خلاف الاجماع والتحقيق ان ابا
اسحق ان اراد بالتكليف ما هو سبب للمشقة يترتب عليه سلمنا ان يكون الامر نفسه تكليفا وان اراد ما يحصل المشقة بفعله لم يرد لان الحكم بالسببية ليس من فعلنا
الثالث اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعي والامامية لنا قوله عم الصايم المتطوع امير
نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض البحث فيما اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه فمعنى الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله عم وانما لكل
امرئ ما نوى ولا يتم يكون واجبا قبل الفعل فكذا حاله بعده الرابع قال الاستاذ ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق خلافه كما ذهب اليه الباقون
لان التكليف مطلوب فيه الفعل ولا بد فيه من الترجيح ولا ترجيح في المباح ولان التكليف ماخوذ من الكلفة والمشقة ولا مشقة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك
احتج بانه قد فسر التكليف باعتقاد اباحته فيكون مكلفا والجواب ان الاعتقاد مغاير للفعل فالتكليف بالاعتقاد ليس تكليفا بالمباح فان جعله تكليفا بهذا الاعتقاد كان
مغايرا للمصطلح وتنازعا في العبارة الخامس اختلفوا في المباح هل هو حسن والحق ان الحسن ان كان ما هو يرفع الحرج في فعله وتركه او ما للفاعل ان يفعله او انه
ما لا مدح فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق فاعله بفعله التعظيم او الثواب فليس منه هذا الباب السادس اختلفوا في المباح هل هو من
الشرع ام لا فان قيل ان المباح ما لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل يكون من الاباحة تقرير النفي الاصلي لا تغييرا والتحقيق ان النزاع لفظي
فان المباح ان عني به ما اذن الشارع في فعله وتركه فهو حكم شرعي وان عني به ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم ولا عقاب فليس حكما شرعيا يحصل لحكم منه الذي كان مستمرا
قبل الشرع فليس كما قبل الاباحة تقرير لا تغيير … لان الاباحة الشرعية يتحقق باحد امور ثلثة الاول ان يقول الشارع
ان شئتم فافعلوه وان شئتم لا تفعلوه الثاني ان يدل الاخبار على انتفاء الحرج في الفعل والترك الثالث ان لا يتكلم الشارع فيه بامر لكن ينعقد الاجماع مع ذلك بانه ما لم يرد فيه
طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه السابع اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت مسمى الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب
والمباح بالمعنى الاخص فيكون داخلا في الواجب وان عني به ما لا حرج في فعله ولا تركه فهو مضاد ومباين للواجب احتجوا باطراد العادة في اطلاق الجائز على الواجب كقولهم
صلوة جائزة وصوم جائز فلولا الدخول لزم الاشتراك والمجاز والجواب المنع من ترك الحرام حيث يقال الحرام جائز الترك وسمي الجائز بهذا يتحقق هنا فيلزم المجاز
او الاشتراك ومنه نقول لعود الجواب هنا الى الواجب بان ترك الحرام واجب والتحقيق ان الجواز هنا في الصلوة والصوم بالمعنى الاعم يقال في مقابلة الممنوع منه
الصلوة والصوم **الفصل الثالث** في المامور به وفيه مباحث **الاول** في امتناع التكليف بالمحال اختلف الناس في ذلك فذهبت العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة
بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري تارة الى عدم وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قولا لاصحابه مع انه يلزمه الوقوع وقال بعضهم ان كان
لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه امتنع التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي وقد ضرب من مقالة شيخه ابي
الحسن لما فيه من الشناعة لفظا وبين امتناع الوقوع فيهما على ما ياتي تقريره لنا وجوه الاول انا نعلم قطعا قبح من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في
الهواء والاسود تبييض سواده والعاجز نقل الكواكب من اماكنها الى السفل … والله منزه عن ذلك … تنزيه الخلق عنه امر تقبيحه
وينسبه الى الله تعالى مع تقبحه من المخلوق الثاني ان المحال غير متصور وكلما لا يكون متصورا لا يكون مطلوبا اما المقدمة الاولى فلان الامر لو كان متصورا لكان
متميزا ولو كان متميزا لكان ثابتا فلا ثبوت له لا تميز له وما لا تميز له لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به
مشار اليه في العقل والجمع بينهما متناقض الثالث لو صح لجاز امر الجماد وبعثة الرسل اليها وانزال الكتاب عليها وذلك معلوم البطلان بالضرورة

الرابع لو صح

الرابع لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصوره لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر
على خلافه وماهيته لانقلاب الحكم فيتصور لم يعلم استحالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره لا نفي الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه
ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لانا نقول فيتصور حينئذ فالحكم عليه لانا نقول فيكون في الخارج مستحيلا ولا استحالة في الخارج وايضا
يكون الحكم على ما ليس بمتحقق ايضا الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج الخامس قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من
حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال السادس التكليف بغير المقدور ظلم فان تكليف الانسان تسكين الكواكب او خلق الافلاك او ايجاد مثله او ايجاد مثل
القديم او غير ذلك من المستحيلات من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تعالى منزها عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد ظلما للعباد وقوله
ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة الى غير ذلك من الايات الدالة على تنزيه الله تعالى عن الظلم احتج الخصم
بوجوه الاول ان الله تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم للمحال
لا شك في كونه محالا الثاني انه تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تبت يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو امن هؤلاء لانقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال لاداءه الى الجهل او الحاجة
او لانه كما يقول الاشاعرة والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان من اولئك يكون محالا الثالث انه كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق رسول الله تعالى في جميع ما
اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بانه لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين الضدين الرابع صدور الايمان من العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق
الله تعالى ومتى حصل الداعي وجب الفعل والوجوب يلزم الجبر وهو تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم
يتوقف ترجيح الفاعلية على التاركية على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح وهو محال وان توقف وجب الفعل وذلك المرجح ان كان من فعله تعالى
لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث وان لم يجب عاد وتسلسل الخامس التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما
على الاخر فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون تكليفا بالمحال وان كان الثاني فان توجه الى الراجح كان تكليفا بالواجب
وهو تكليف ما لا يطاق فان الواجب يستحيل ان يستند وجوده الى شيء اخر فيمتنع ايقاعه بفاعل فالامر به امر بما لا يطاق وان توجه بالمرجوح كان تكليفا بالممتنع
لاستحالة وقوع ذلك الطرف حال التساوي فحال المرجوحية اولى بالامتناع فهو تكليف ما لا يطاق السادس افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف ما لا
يطاق اما الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة له والتالي باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء الحركة الصادرة عنه وباجزاء المسافة ومقادير السكنات
المتخللة بينها فالمقدم مثله واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل وان خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع
لاستحالة التقدير … لا يقال انا نفرق … الله تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره فيكون للعبد اختيار لانا
نقول الكلام في فاعل الاختيار كالكلام في فاعل الفعل السابع الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر قد وجد عند عدم القدرة فهو تكليف ما لا
يطاق اما الصغرى فلان الكافر مكلف بالايمان واما الكبرى فلان القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بالعرض ولان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من
متعلق فالمتعلق اما المعدوم او الموجود والاول محال لانه نفي محض مستمر والنفي لا يكون مقدورا ولان المستمر اولى بان لا يكون مقدورا فلا بد ان يكون
موجودا فثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل الثامن لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة تحصيل الحاصل
وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان الاول فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود
المقدور ثم ننقل الكلام الى ذلك المغاير فنقول المؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان كان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها
اثر في الزمان المتقدم وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا التاسع الامر بالمعرفة ثابت لقوله فاعلم فاما ان يتوجه على العارف
بالله او على غيره والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بالله تعالى ما دام غير عارف يستحيل ان يعرف ان الله تعالى امره لاستحالة
العلم بالامر مشروط بالعلم به واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى امره كان توجه الامر عليه في هذه الحالة توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا
يطاق العاشر الامر بالنظر ثابت لقوله تعالى قل انظروا … وذلك تكليف ما لا يطاق بيانه ان التصورات غير مقدورة فالقضايا الضرورية كذلك والنظرية كذلك
وح لا يكون النظر والفكر مقدورا اما عدم القدرة على اكتساب التصورات فلان المكتسب لها اما ان يكون معلومة له فحالة الطلب او لا فالاول تحصيل الحاصل والثاني
يكون غير خاطرة بباله والذهن عنها فلا يكون مطلوبا به للعلم الضروري بان الغافل اذا كان عن الشيء استحال الطلب له والتحصيل لا يقال انها متصورة من
وجه دون اخر لانا نقول الوجهان متغايران فالمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب فاذا ثبت كون التصورات
غير مكتسبة وكذا البديهيات لان تصوراتها ان كفت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها وليس باختيار القادر … وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا يكون بديهيا

شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم السادس الايات الدالة على امر العباد بالفعل والمسارعة الى الطاعة وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لربكم امنوا بالله امنوا به استجيبوا لله وللرسول اركعوا واسجدوا
واعبدوا وامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها والمأمور ممنوع عاجز عن الاتيان به السابع الايات
الدالة على الاستعانة به اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله واذا كان الله هو الخالق للكفر والمعاصي كيف يستعان
به الثامن الايات الدالة على اللطف اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق فيما
نعمة من الله لعلم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واذا كان خالق الفعل هو الله تعم فاي نفع في اللطف وما الذي يحصل به التاسع اعتراف الانبياء باضافة
الفعل اليهم ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي رب اني اعوذ
بك ان اسألك ما ليس لي به علم العاشر الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باضافة ذلك اليهم ولو ترى اذ الظالمون الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ
جاءكم بل كنتم مجرمين قالوا لم نك من المصلين فكذبنا وقلنا فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون الحادي عشر الايات الدالة على التحسر وطلب الرجعة ربنا اخرجنا منها رب
ارجعون فارجعنا نعمل صالحا او ان لي كرة فاكون من المحسنين وبالجملة فالايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى **تذنيب** لا تنافي بين الامر والنهي في ذلك فان قال
كما استحال الامر بالجمع بين الضدين كذا استحال النهي عنهما اذا لم يكن بينهما متوسط وكما لا يقال تحرك واسكن كذا لا يقال لا تتحرك ولا تسكن والخلاف هنا مع الاشاعرة
ظاهر وابو هاشم جوز ذلك فان من توسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة والسكون كما يحرم عليه اللبث فيها لان كلا من الخروج منها او الكل منها انفع في ملك
الغير بغير اذنه فكان حراما والحق انه مكلف بالخروج وان تضمن التصرف والاضرار بالغير اذا كان الخروج يتضمن اضرارا انزع وكذا اللبث لما في الخروج من تقليل الضرر
وفي اللبث من تكثيره كما تكلف المولج في الفرج الحرام النزع وان كان به مماسا للفرج المحرم لان ارتكاب اقل الضررين قد يجب نظرا الى دفع اكثرهما كما يجب شرب الخمر دفعا
للغص وتناول الميتة للمضطر ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا يعطي الحرمة كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا او
فقد انتفاء الترجيح بين الطرفين احتمل الحكم بالتخيير والخلو من حكم شرعي كما لو سقط انسان من شاهق على صبي محفوف بصبيان فهو يعلم انه يقتل من تحته ان استمر وان انتقل
قتل من يليه ويحتمل ان يقال السقوط فيه لانه ليس بفعل مستانف لا يصح الامر حتى قادر لما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال القدرة فيما لم يخلق الفاسد وان كان اتمامه حراما من حيث
يجب القضاء فانه يجب وان كان واجبا فظاهر فلم يجب القضاء وعصى به واجيب انه يعصي بالوطي المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بامر جديد وفيه بحث لانه
طاعة اذا نظر اليه خالصا من الضميمة فكيف يجعله لا يعصي بالصلوة فانما ابا بكر الرجل لا يترك الصلوة فاما **البحث الثاني** فانه لا يشترط في التكليف حصول الشرط الشرعي
اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف فيه ابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني وزعما ان الكفار غير مخاطبين بالفروع ومنهم من قال انهم مكلفون
بالنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم من المنهيات ولا يصح اقدامهم على المأمورات لا لان التخلص من احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمنع منه الاقدام على الصلوة واذا
اسلم سقط القضاء واما اثره في احكام الاخرة بمعنى ان الكافر كما يعذب على كفره ويذم عليه كذا يعذب على عصيانه بترك الصلوة ويذم عليه فهذا هو معنى قولنا
انهم مأمورون بالفروع لنا وجوه الاول المقتضي للوجوب قائم وهو الامر العام الشامل لهم مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغيرهما والمانع لا يصلح
للمانعية اذ ليس الا الكفر وهو غير صالح لتمكن الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم ايمانه الذي هو شرطها كما يقدم المحدث الطهارة التي هي شرط الصلوة وكما ان المحدث
مكلف بتصديق النبي عم واذا ثبت المقتضي وانتفى المانع وجب الحكم بالوجوب الثاني قوله تعم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله تعم وكنا نكذب بيوم الدين
علقوا التعذيب بالكفر وترك الصلوة وغيرها من الفروع لا يقال قول الكفار ليس بحجة ولا يجب تكذيبهم كما في قوله والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم
يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن التكذيب سبب مستقل في التعذيب فلا يحال على غيره سلمنا لكن يحتمل لم نك من المؤمنين كما روي نهيت عن قتل
المصلين وقيل اهل الصلوة والمراد المسلمون ويؤيده ان اهل الكتاب داخلون في هذا الحكم مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويخوضون بالعبث فلو اريد والمرادات
بالصلوة والزكوة كانوا مكذبين لان المراد ما كانوا من اهل الصلوة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلوة لكن جاز ان يكون عذابا على وقوع ارتدادهم لما انهم مع انهم
ما صلوا حال اسلامهم لانه وقت حال فيكون في صدقه صورة واحدة سلمنا العموم لكن الوعيد على فعل الجميع لا على فعل كل واحد لانا نقول لولا الصدق لما كان في رواية
قولهم فائدة مع وجوب حمل كلامه تعم على ما هو اكثر فائدة وتلك الايات كذبهم الله تعم فيها بالجحود والجحد اعظم في الدين الرازي سلم هذا الاعتراض واعترف بانه عدم
للظهور عند العقل خلاف صورة النزاع لو كان العقل لما خفي عنه التكذيب وجب ان يكذبهم فيها لو كانوا كاذبين وليس بجيد فانه تعم عقب الاولى بقوله انظر كيف
كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ولا تحصى الحقيقة في التعليل لم يكن الادخال الجائز مع ان الله تعم
رتب الحكم على الجميع والتكذيب وان استقل في مطلق التعذيب لكن لحصول موضع معين من الجحيم وهو سقر معلل بالجميع لا بمجرد التكذيب الذي هو سبب
دخول مطلق الجحيم وتعليلهم لم نك من المصلين انا لم نكن من اهل الصلوة لا حاجة فيه وقوله ولم نك نطعم المسكين واهل الكتاب وان صلوا لكن المراد بحرف شرعنا وهو لا ينفعهم

المخصوصة منعنا

المخصوصة منعنا الا التي في شرع غيرنا والحمل على المرتدين تخصيص لا دليل عليه وقوله لم نك من المصلين حولت المجرمين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام وحق الكلام ولولا
ان يكون كل واحد له مدخل في استحقاق العقاب وذلك الآثام يحسن لنفي انه ويجعل جزءا منه للنوع الثالث قوله تعم والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف له العذاب
جعله جزءا مما تقدم ومن جملته قتل النفس والزنا وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على الجميع وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الرابع
فيتناوله النهي فيتناوله الامر اما الاول فلانه يحد على الزنا واما الثانية فلان علة تناول النهي تمكنه من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه المناسبة
في الاقتران في وجوب يكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاقدام على المأمور لا يقال يمنع تناول النهي والحد وجب التزامه باحكامنا سلمنا لكن الفرق تمكنه
من الانتهاء مع كفره وعدم تمكنه من الاتيان بالمأمور به لانا نقول ليس من احكام شرعنا عدم الحد على المباح وتمكنه من المنهيات انما هو الترك من غير احتياج النية فكذا يمكن
من فعل المأمور من غير احتياج نية فاندفع التمكن من الانتهاء لعرض امتثال قول الشارع فلا يمكن حال عدم الايمان كالامر فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر
الفعل على وجه الطاعة فافترقا قال السيد المرتضى الكافر يجب عليه الفعل على وجه القربة فلولا انه مخاطب بالفروع لما صح ان يقال انه مأمور بها لانه لم يخلص نفسه من
الكفر فيعاقب وقد صح الزنا لانا نقول ان هذا تصريح بانه يعاقب على كفره لا على الزنا وهذا يوجب ان يعاقبه وان لم يزن قال وقد كان شيخ من متقدمي الشافعية وقد استدل
بهذه الطريقة فقال انا اقول ان الكفار مخاطبون بالتروك دون الافعال لافتقارها الى كونها قربة بعد التزام نقلت هنا خلاف الاجماع لان الناس بين قائلين احدهما
قال بانهم مخاطبون بالجميع والثاني انهم غير مخاطبين بشيء اصلا سلمنا لكن القربة معتبرة في تروك هذه القبائح كما اعتبرت في الافعال لانا امرنا بترك الزنا قربة الى الله تعم فمن
لم يتركه لذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون مطيعا لله تعم ولا ممتثلا لامره واذا لم يصح القربة من الكافر لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا احتج المانع بامور الاول لو
يعاقب الكافر بالشرع لكان معذبا على تكذيب النبي عم والامتناع من تصديقه والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم بيان الشرطية ان الغرض في تصديقه عم هو المعرفة
بشرايعه كما ان الغرض من بعثته هو اداؤه الشرايع فلو لم يكلف بما هو الغرض في ايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق السادس التكليف جائز عقلا وقد
وقع اما المقدمة الاولى فلانه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الاتيان بالايمان
مقدما عليها لم يلزم منه لذاته محال قطعا واما الوقوع فلما تقدم من الايات ولقوله تعم لم يكن الذين كفروا الى قوله ويؤتوا الزكوة السابع لو كان حصول الشرط
في الفعل شرطا في التكليف لم يجب صلوة على محدث ولا جنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وكل ذلك باطل قطعا احتج المخالف بوجوه الاول لو وجبت
الصلوة على الكافر فاما حال الكفر وهو محال لانه لا يكون ملوما به او بعده وهو باطل بالاجماع على سقوطها الثاني لو وجبت عليه لوجب القضاء كالمسلم والجامع
تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادة الثالث لو وجبت لامكن الامتثال وهو منتف حال الكفر والجواب عن الاول انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه حال الكفر
مكلف بان يأتي بالعبادة حالة الكفر ونحن لا نقول بذلك بل هو حالة الكفر مكلف بالعبادة في ثاني الحال بان يقدم الايمان ثم يأتي بالعبادة وايضا فالفائدة انما تظهر
في الاخرة كما قدمناه في اول المسئلة لا في احكام الدنيا وعن الثاني بالمنع من وجوب القضاء لكل امر كالجمعة والفرق بينه وبين المسلم ظاهر فان ايجاب القضاء بعد اسلامه
يوجب نفرته عن الاسلام بطول زمان كفره بخلاف المسلم وعن الثالث ان الامتثال ممكن كما بينا بان يسلم ويفعل كالمحدث **البحث الثالث** في ان الامر يقتضي الاجزاء
قد عرفت ان المراد من كون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد وانما يتحقق ذلك اذا كان الفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به وقد
فسر قوم الفقهاء بانه ما اسقط القضاء وتقدم ابطاله وقد دخل تحت ما اخترناه العبادات الواجبة وغير الواجبة وليس معنى قولنا ان العبادة مجزية انها حسنة
لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فقد اختلف الناس هاهنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزاء بالمعنيين وقال ابو هاشم
واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى انه يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة لنا وجوه الاول انه فعل المأمور به
فيخرج من عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا فيلزم تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم
ان يكون بالامر فكان متناولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف الثاني لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل اما
ان يكون في اوقات مخصوصة او دائما وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير مرجح واما الثاني فللحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيره من العبادات الثالث اما ان يجب عليه
فعله ثانيا وثالثا وينقضي من عهدته بما يطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء الرابع لو لم يقتضي
الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كذلك لكان متناقضا الخامس لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله السادس القضاء استدراك لما فات من الاجزاء فيكون تحصيلا للحاصل احتج ابو هاشم بوجوه الاول النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده
الثاني لو وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه عن القضاء الثالث الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مأمورا به فاما دلالته على سقوط التكليف
فلا الرابع لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مأمور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا
حيث صلى من غير يقين او بطهارة ظنية وقد امتثل فخرج عن العهدة فلا يجب القضاء والجواب عن الاول بعد تسليم النهي لا يدل على الفساد انه لا استبعاد في النهي عن فعل

وتعلق حكم به لو فعله المنهي عنه وجعله سببا فيه ولا امر لابد الاعلى القضاء والمامور به دفعة فانا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر مقتضيا اخر وعن الثاني
ان الحج والصوم لم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا ننازع في ان الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه
غير مجز بل هو مجز بالنسبة الى الامر باتمامها وعن الثالث ان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء اخر وهو المراد بالاجزاء وعن الرابع بالمنع
من الملازمة فانه مامور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضاء ليس عن المرة من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمامور به على وجهه بل القضاء
استدراك المصلحة ما امر به او كان الصلوة مع الطهارة كما قلنا في الحج الفاسد والتحقيق المنع من الامر في نفس الامر بل في ظنه فاذا ظهر الحدث علم انتفاء الامر والعصيان
منتف بالسهو **البحث الرابع** في ان الاخلال هل يوجب القضاء في هذه المسئلة صورتان احديهما الامر المقيد بالوقت هل يقتضي الاخلال به القضاء بنفس الامر الاول او
من امر مجدد الحق الثاني وهو مذهب محققي المعتزلة والاشاعرة وقال قوم من الفقهاء وجماعة الحنابلة بالاول لنا وجوه الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل
عليه بنفي ولا اثبات اما المقدمة الاولى فظاهرة فان قولنا افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة
ولا تفعل بعده فانه يصح ما قلتم ولكنه غير محل النزاع او ان يبقى الدال على الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب
يوم الجمعة وغيره من الايام واما الثانية فظاهرة الثاني لا فرق في نسبة ما قبل يوم الجمعة الى يوم الجمعة وما بعده وكما لا يدل على حكم ما قبله كذا لا يدل على حكم ما بعده
نصيبه للتسوية وفيه نظر للفرق بينهما اما اولا فلصلاحية الوقت الثاني للفعل على وجه الظن بالبقاء واما ثانيا فلصرفه فانه مامور بعد الوقت الا مستحيلا ولانه
بقاء وجه الاشتقاق ليس شرطا الثالث الاوامر الشرعية تارة تستعقب القضاء وتارة لا تستعقبه فلا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص البالغ قال صم من نام عن
صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها وقال تع فعدة من ايام اخر فاوجب القضاء ولو كان القضاء يجب بالامر الاول لكانت الفائدة التاكيد لكن فائدة التاسيس اولى
لانه اكثر فائدة وفيه نظر فان دلالة الامر على القضاء اكثر فائدة الخامس الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف باختلاف الاوقات ولهذا وجب الصلوة في وقت دون وقت
اخر وكذا الصوم وباقي العبادات واذا جاز ان يكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد فلا يلزم من ايجاب الفعل في وقت ايجابه في غيره فلا يلزم القضاء
بمجرد الامر بالاداء السادس تعليق الحكم بوقت يستلزم حكمة ترجع الى المكلف هو الاصل في الشرع الاحكام سواء ظهرت الحكمة او خفيت وتلك الحكمة غير
حاصلة في غير ذلك الوقت اذ الاصل العدم ولانها لو حصلت في غيره فان كانت ازيد كان ايجاب الفعل فيه اولى فكان القضاء اولى من الاداء وان كانت متساوية كان
تخصيص احد الوقتين بالذكر ترجيحا من غير مرجح ولانه صم قال لحاكية من عدته ان تبقى المتقدمين الى مثل ادا وما افترضت عليهم والاداء هو الاتيان بالفعل في وقته
وانما لم تكن الحكمة حاصلة في غير ذلك الوقت لم يجب القضاء السابع لو وجب القضاء بالامر لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة الثامن لو اقتضاه لكان
اداء او لكان سواء والتالي باطل فالمقدم مثله احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن موجبا للقضاء لكان ايجاب القضاء خلاف الظاهر الثاني الزمان ظرف فلا يؤثر اخلاله في السقوط
كالدين الثالث الوقت كاجل الدين وكما لا يسقط الدين بالتاخير كذا العبادة الرابع ان المقيد امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما جزء
للمطلق ملك المقيد او لوجب المطلق جزء منه وايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته واما الثاني فظاهر الخامس قال صم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الاول
فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني السادس المطلوب بالامر هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل السابع الغالب
من الاوامر الشرعية القضاء فيقدر بفوات الفعل في وقته فيحمل النادر عليه الثامن الغالب وجوب القضاء فلا بد له من مقتضي والاصل عدم ما سوى الامر السابق فكان
هو المقتضي التاسع لو وجب القضاء بامر مجدد لم يكن قضاء بل كان اداء كالامر الاول العاشر لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل
الحادي عشر الاصل بقاء ما كان على ما كان ولما كان الوجوب ثابتا اولا كان باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عن الاول انه خلاف الظاهر لا نم من ايجاب عدم
القضاء مع اقتضاء الامر للقضاء لا من فهم ايجاب القضاء وبينهما فرق فانا نحن لا نقول ان الامر يقتضي ايجاب عدم القضاء بل لا يقتضي القضاء وعن الثاني بالمنع من كون اخلاله
المقتضي في ترتب السقوط فانا ... الكلام في صفته لو قدمه لم يصح ولو اخره لعصى وهو الجواب عن الثالث وعن الرابع بالمنع من ايجاب المطلق في اي صورة اتفق
بل في الجزئي الخاص وعن الخامس انه التكليف في الاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت الاول وانما يتم لو كان الفعل في الوقت الثاني
داخلا تحت الامر الاول وهو عين المتنازع وعن السادس ان المطلوب هو الفعل في الوقت المعين او مطلقا والاول مسلم والثاني ممنوع وعن السابع ان الاصل براءة الذمة
والحمل على الغالب مناف له فلا يحمل عليه وعن الثامن ان القضاء انما يجب بامر اخر او دلالة اخرى وكان الاصل عدمه مما فلك الاصل عدم دلالة الامر الاول عليه وعن التاسع
انه نزاع لفظي ومع ذلك فانما يسمى قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا وعن العاشر بان الوجوب كما سقط في الوقت الثاني فكذا الاثم اما
الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت الاول لم يسقط وعن الحادي عشر ان الوجوب موقت فلا يبقى بعده والحق ان الامر لم يكن التقييد بالوقت غاية الصورة الثانية الامر المطلق
وهو ان يقول افعل من غير تقييد بوقت اذا لم يفعله المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب فعله فيما بعد الحق ذلك لان الامر لا يقتضي الفور بل طلب الفعل مطلقا فيخرج
من العهدة بالاتيان اما القائلون بالفور فقد اختلفوا فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار ابي الحسين تفريعا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وقال الاكثرون

بالفعل

بالمنع وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي والاصل ان قول القائل افعل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية
احتج الاولون بان لفظة افعل يقتضي كون المامور فاعلا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور
واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان كيلا ينتقض وجوبه فان لم يفعله اوجبناه في الثاني
لان مقتضى الامر كون المامور به فاعلا ولم يحصل بعد واحتج ابو عبد الله بان مطلق الامر يقتضي ايقاع الفعل في الثاني فلم يتناول الفعل في الثالث لانه يتناول
فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير مختص بالثالث لان افعال العبادة لا يجوز تعليها التقديم والتاخير واجاب ابو الحسين بان افعال العباد ان كان هذه سبيلها
فان الامر لم يتناول تلك الاعيان وانما يتناول ما له صورة يميزها المكلف فاذا امر الله تع بالحج فقد امر بافعال لها صورة مخصوصة سواء وقعت في هذا الوقت
او غيره واذا كان كذلك وكان الامر لا يختص بالاوقات علمنا انه يتناول ما اختص بتلك الصورة من الافعال المختصة بتلك الاوقات فاذا بان ان الوجوب يفيد الفور
بان بانه قد اشتمل بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع بينهما الا على شرط المعصية وفيه نظر فان الايجاب على الفور امر معقول يميزه المكلف عن
غيره وكما يصح التكليف به لو نص عليه فكذا مع الاطلاق **البحث الخامس** ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء اذا امر الله تع زيدا ان يامر عبدا بشيء لم يكن الله
تع امرا العبد بذلك الشيء لوجوه الاول لو كان الامر لعبده ... قال للتحزر لاتطعم بعد ما قضا ولو كان امر للتحزر لكان بمنزلة قال للتحزر واجب
عليك طاعتي ولا تطعني وهو تناقض الثاني لو كان كذلك لكان من عبيدك متعديا والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم الثالث قال صم مروا الصبيان مرهم
بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امر للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع ولقوله صم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وبان الوجوب يستتبع لحوق الذم بهم لو تركوا وهو
منتف ولو ترك الولي الامر استحق الذم ولان الصبي ان كان اهلا لفهم خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولي له او يكون تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم يكن اهلا فامره
وخطابه خلاف الاجماع نعم اذا كلف الله تع زيدا بان يامر عمروا وتم قال العمرو وكلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر بالامر بالشيء هنا امرا بذلك الشيء لا من هذه
الحيثية بل من قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف بان ذلك مفهوم من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق بانا نعلم
ان النبي صم مبلغ وكذا الوزير **البحث السادس** قوله تع خذ من اموالهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء عليهم بمجرد امر الله النبي صم بالاخذ بل من حيثية الامر لنا بالمقدم ومناسبة
بعثه لوجوب القبول منه والا انتفت فائدة البعثة لا يقال يجب الاخذ انما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لانا نقول الامر هنا ان كان بالطلب يتوقف على
الاعطاء وان كان بالاخذ لم يكن الاعطاء واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور له وجب على الاخذ
فلا يكون واجبا **البحث السابع** في ان المطلوب بالكلي ماذا اختلف الناس هنا فقال قوم ان الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء من جزئياتها فان الامر بالبيع المطلق لا
يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش ولا الثمن المساوي لاشتراكهما في مسمى البيع واختصاص كل واحد منهما بما يتميز به عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وغير مستلزم له فالامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لشيء من الالات وانما سوغنا البيع بالثمن المساوي لوجود القرينة الدالة على الرضاء بدلا
الكلي في هذه الجزئيات ودلالة القرينة على عدم الرضاء بالقليل المنحصر للمطلوب في الكثير وقال اخرون المطلوب احدى الجزئيات لا المشترك معنى كلي لا يتصور وجوده
عينا فاشتراكه بينهما مطابقة هذا الطبيعة الكلية للطبيعة الجزئية فيستحيل تعلق الامر به لاستحالة الطلب امكان الفعل فيبقى الامر بالكلي امرا بالجزئيات وهذا
خطاء فان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا انتفت الحقائق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه على الاطلاق ومع ذلك فقولهم المطلوب احدى الجزئيات ان
اراد به واحدا معينا فهو باطل بالاجماع اذ اللفظ لا يقتضي اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود المحذور الذي فروا منه **الفصل السابع** في المامور
وفيه مباحث **الاول** في استحالة امر المعدوم خالفت الاشاعرة العقلاء كافة في تجويزهم امر المعدوم لنا ان العقلاء قاضون بقبح ذلك فان من جلس في بيته يامر وينهى
من غير حضور مامور ولا منهي بعد سفيها مجنونا والله تع منزه من ذلك ومن اقبح الاشياء والهاتهم امر الغافل والنائم والصبي والمجنون والسكران بعد القول بعدم
الفهم وتجويزهم امر المعدوم اعتذر رواياته الشاعرة تم لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور او ليس كل لي نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في
الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر واستدلوا بان الواحد منا مامور بامر الرسول صم مع ان ذلك الامر وجد حال عدم الواحد منا
وكما امكن ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد حتى لو قدر بقاء ذلك الطلب الى ان وجد ذلك الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب واذا جاز ذلك جاز ان
ان يقوم بذاته تع في الازل طلب الفعل من العبد اذا وجد فاذا خلقه الله وكمل عقله صار مامورا بذلك الطلب النفساني القديم والجواب انه شناعة لازمة لان وجود
الامر في الحال وكونه يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين التسمية لاستلزم وجود امر من غير مامور ولان الصبي والمجنون اقرب من المعدوم في التوجيه
فانا جوزنا امر المعدوم لان وجوده محل الانتظار كان جواز امر الصبي والمجنون اولى لان العقل والبلوغ في محل الانتظار والنبي صم ليس بامر لنا بل هو مخبر بامر
الله تع بامر المكلفين عند وجودهم بما جاء به النبي صم فيصير اخبارا عن الله تع بانه سيامرهم عند وجودهم ولا نقول الامر حصل عند عدم المامور بل الكل الفرق

ظاهر فان امر النبي صلعم حاصل في الحال لمن سمعه وبلغه الينا بخلاف ما اذا نسبتم اليه حيث لم يكن في الازل من يسمع خطابه ثم ينقله الينا وقد اعتذر بعضهم بمساواة
امر الله تعم لامر الرسول صلعم في كونه منذرا في نزول العقاب على من ترك الفعل وليس بصحيح لامتناع تطرق التصديق والتكذيب ولجواز العفو والخلف وخبر الله تعم
محال ولانه لو كان في الازل مخبرا اما لنفسه وهو عبث تعالى الله عنه واما لغيره ولا غير هناك فيكون عبثا ايضا واحتج اصحاب عبد الله بن سعيد بان كلامه في الازل
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم يصير فيما لا يزال كذلك من غير تغير في ذاته ولا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء ثم باي اعتبار ينقسم ذلك المعنى
القديم الى انواع الاساليب وباي مخصص يصير بعضه امرا والبعض خبرا وبالجملة فنحن لا نعقل كلاما سوى الامر والنهي والخبر فاذا امرنا بتجدده ثبت حدوث الكلام
فاذا ادعيتم شيئا اخر فبينوه ليتصور ثم اقيموا الدلالة العقلية على اتصافه تعم به وعلى قدمه فقول اصحاب عبد الله بن سعيد ان الكلام القدر المشترك لنا ان المشترك لا ينفك
عن احد القيود ولا يلزم من حدوثها حدوثه وقول ابن سعيد ليس بجيد لانه تسليم لانتفاء الامر في الازل **البحث الثاني** في شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف
الصبي لقوله صم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالمجانين والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما
امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان التكليف كما توقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله
وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعم وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة
غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ الا انه لما كانت العقل والفهم خفيا وظهوره
يقع على التدرج ولم يكن ضابطا يعرف به جعل الشرع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو نوع
تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او بوليه المخاطب بالاخراج منه او بذمته فانه اهل الذمة من حيث الانسانية
المتهيئ بها لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب
الشرع الثاني العقل فلا يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا يعقله قبيح كخطاب الدابة ولقوله صم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق الثالث عدم الغفلة فلا يصح تكليف
الغافل والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعل الشيء مشروط بالعلم به ولهذا استدللنا بالاحكام على العلم والغافل فيه لا يعلم فلا يمكنه
الفعل لا يقال يمتنع اشتراطه العلم لجاز ان يقع اتفاقا وحكم النفي حكمه مثله وكما جاز صدور الفعل اولا جاز صدوره ثانيا وثالثا ولو صح جاز ان يعلم الله تعم
احكام العالم من غير علم فلا يصح تكليفه حال عدم العلم تكليفا بالمحال لان الامر يرد بالمعرفة ويستحيل توجهه على العارف والا لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين
او على غيره والمامور قبل ان يعرف الامر يستحيل منه ان يعرف الامر فكلف من يستحيل منه العلم بالمحال ولان العلم بوجوب المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب
انما يحصل قبل اتيانه بالنظر وهو حينئذ لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان بذلك النظر لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان
يعلم كونه واجبا وهو تكليف الغافل وان حصل بعده وبعد الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين
المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يوجب عليهم الضمان ولقوله تعم ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خاطب السكران وهو غافل لانا نقول الصيرورة قاصية بان
القصد الى الفعل مشروط بالعلم به والتكليف يستدعي طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا للموجب وهو يقع الفعل من العبد اتفاقا من غير قصد ولا يمتنع
من تسويتكم تجويز ايقاع الفعل منه ولحقه اتفاقا وبين تكريره واشتراط العلم في الثاني دون الاول ووجوب المعرفة عند المعتزلة عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او قريب منه
بان يكون فطري القياس لا يتوقف الامر بالمعرفة على ثبوت العلم بالصيرورة من الايمان بكونه وجوب المعرفة عقليا الا به فعمه وجه يعود الاشكال لانا نقول يمنع ان لا يكون هذه
الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وقد يأتي كون هذه الصيغ اوامر وانما صيغة الامر بل التشاد ووجوب الالزامات متوجه على الولي بالدلالة
لكان امر الصبي بعد صيرورته بالعادل المدرس لا يتأتى الا بتكلف الصلوة مثل لا تستهجنوا ولانت شبعان على معنى لا تتبع وقت التهجد لو انحفظ بان ظهر منه مباني
النشاط وهو الثمل وقوله حتى تعلموا اي حتى تتأملوا فيكم الفهم لتحصيل تمام الخشوع وطلاق السكران ممنوع عندنا وان قلنا به لم يكن من باب التكليف بل من خطاب الوضع
وكذا وجوب الحد عليه بالزنا والقتل وغيره الرابع الاختيار فقد اختلف الناس في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء وصار
نسبة ما يفعله عليه كنسبة حركة المرتعش وهبوط الحجر من العلو لم يجز التكليف بعد الالجاء لان الفعل بالنسبة اليه ح يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند مبدء الموجب
مقرونا يكون تكليفا بما لا يطاق وكذا ما يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف ولقوله صم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه والمراد هنا رفع المؤاخذة لامتناع ارادة الحقيقة فيصرف الى اقرب مجاز اليها وهو ما قلناه ومع المؤاخذة لا يستلزم عدم التكليف وان لم يبلغ حد
الاكراه فلا ينافي التكليف لان الفعل متوقف على الداعي لئلا يلزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى داعية يخلقها الله تعم ومنه ما يجب الفعل ومع عدمها يمتنع ولا الكلام ويحتاج
الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز تعلق الاكراه لا هنا لانه ممتنع بالاتفاق حصوله لا بقرينة القادر فهو ممنوع ولا انحصار لقدرة

لكن القادر

لكن القادر الترجيح من غير مرجح واعتنيت بمشيئة الارادة لانا نفرق لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجدناه مع عدم امر غير كونه قادرا ولما حدث هذا
الفعل في بعض الازمنة كونه قادرا وداعيه ما قبله وما بعده ليس لامر حصل من القادر حتى يقوى مرجح او ينفي عند من كان انتقاما فيكون التكليف بعد تكليفا بغير
المقدور فان صح امر كان حدوث الفعل من القادر متوقفا على امر حصل ولهذا ووقوفنا انه ليس كذلك هذا الخلاف والجواب بما تقدم من ان امر الحجر من ان ينزل اتم
على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لانه وجوب لاحق لا يتوقف القدرة السابقة والاتفاقي ان عنى به ما يصدر لا عن مؤثر فهو ممنوع
وان عنى به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة الخامس جهة القصد فالخاطئ غير مكلف بما جعله فيما هو مخطئ فيه لقوله صم رفع
عن امتي الخطاء والنسيان والاشاعرة خالفوا في جميع ذلك حيث جوزوا التكليف بما لا يطاق لكن بعضهم دمانع الشناعة عنه باللفظ فانكره لفظا وان
لم معنى اذا ثبت هذا فالمامور يجب ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة لقوله صم انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى ولقوله تعم وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يكون اذا قصد المكلف ايقاع الفعل لوجهه تعم ويخرج من هذا الجواب شيئان الواجب الاول وهو
النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به الثاني ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى
ارادة اخرى تسلسل **البحث الثالث** في وقت توجه الامر اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة المامور يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه لا حالة وقوعه
قال الجويني وقالت الاشاعرة معناه انه مامور حالة الفعل لا قبله فانه يكون قبلها اعلاما بانه سيصير مامورا بالامر والحق الاول لنا انه لو لم يكن مامورا
بالفعل الا حالة وجوده لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل حال وجوده يكون واجبا والواجب غير مقدور فلا يقع التكليف
بتحصيله حالة حصوله ليستلزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان التالي فلما تقدم وايضا لو لم يتقدم التكليف الفعل لزم انتفاء فائدة التكليف
ويكون عبثا فهو قبيح فلا يصدر عنه تعم بيان الملازمة ان فائدة التكليف هي الابتلاء والاختبار وهو لا يتحقق حالة الفعل فان الفاعل حال كونه فاعلا
بالضرورة وايضا قد بينا انه يجب القصد الى ايقاع الفعل على وجه الطاعة وهو لا يتحقق حال الفعل فان الفاعل حال كونه فاعلا لا يكون فاعلا بالضرورة
لان القصد اليه يكون قصدا لتحصيل الحاصل وايضا قبل الفعل لو لم يوجد الامر لم يتحقق الامر فلا يتحقق الذم عليه فينتفي الوجوب مطلقا وايضا الكافر قبل
ايمانه ان لم يكن مكلفا به لم يعاقب على تركه والاول المطلوب احتجت الاشاعرة بانه لو امتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو امر في الوقت الاول بالفعل ان كان ممكنا فيصار مامورا بالفعل حال امكان وقوعه وان لم يكن ممكنا كان تكليفا
بما لا يطاق ولا ينفع الاعتذار بانه في الزمن الاول مامور بان يوقعه في الثاني لان الاول لانه ان عنى بكونه في الاول مامورا بايقاعه في الثاني ان
كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الثاني نفي الاول لم يكن موقعا وليس هناك الا نفس القدرة فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مامورا بشيء وان عنى به
ان كونه موقعا يحصل في الاول والفعل يحصل في الزمان الثاني فكونه موقعا ان كان نفس القدرة لم يكن لكونه موقعا الفعل معنى الا كونه قادرا فرجع
القسم الاول حاله كله امر بايقاع تكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الزائد في الاول فالامر انما يتوجه عليه في الاول بايقاع ذلك الزائد وذلك الزائد يقع في الاول
فالامر بالشيء انما يكون حال وقوعه والجواب الفعل في الاول ممكن والامر ثابت حال امكان الفعل لا حال نفس الفعل والتحقيق انه في الاول مامور بان يوقعه في الثاني
والتاثير بمعنى القدرة هو متقدم على الفعل والامر لم يتوجه في الاول بايقاع ذلك الزائد بل بايقاع الفعل **البحث الرابع** في وقت انقطاع التكليف اختلف الناس هنا وهو البحث
فيه قريب من الاول فقال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنع المعتزلة من ذلك واوجبوا انقطاعه ح وهو اختيار الجويني لنا ما تقدم من انه لو
التكليف باق لزم تحصيل الحاصل وانتفت فائدة التكليف احتج بانه مقدور لان القدرة مع الفعل والجواب المنع من الصغرى قيل ان اراد ابو الحسن ان تعلق
التكليف لعينه ولا ينقطع بعده ايضا وهو محال اجماعا وان اراد ان تنجز المكلف باق لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو مح **البحث الخامس** في الامر بالمشروط علم
ان الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالامر بذلك الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه اولا فالاول كامر السيد عبده عند غفلته بشرط بقاء العبد للعهد
وهو مجهول للامر فهنا الامر متحقق في الحال الشرط بقاء المامور قادرا على الفعل والثاني كامر الله تعم زيدا بصوم غد مع علمه بموته فيه والاول جائز بالاجماع
واختلف في الثاني فمنعه جماهير المعتزلة وجزم به ابو بكر القاضي والغزالي واكثر الاصوليين لكن اشترطوا ان لا يمنع واعلم انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يريد الله تعم
المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه يمنع منه قال قاضي القضاة قال علماؤنا لم يختلفوا في انه لا يجوز ان يامر من يعلم انه يموت او يعجز او لا يكون للمامور به مصلحة
بشرط ان يبقى ويقدر ويكون الفعل مصلحة والحق الاول لنا وجوه الاول ان شرط الامر امكان الفعل وشرطه بقاء المامور فالعالم بانتفاء شرط الامر
فاستحال حصول الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق الثاني لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط الجامع ابطال الفرق بانتفاء فائدة التكليف هنا تخلو من صورة الزاع
فان المامور فيها يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة الثالث انه اوجبنا الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود المانع وان اوجبنا بشرط زوال المنع
علم الله وجوبه لم يكن له رفع لان تكليفه الرابع لو اراد منه الفعل بشرط زوال المنع لزم الشك ولهذا ان من علم طلوع الشمس لم يقل ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار

وانما يحسن ذلك مع الشك قال المجوزون يجوز ان يقال لمن يعلم موته صم غدا ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال ويحصل له
التوطين لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كان السيد يستصلح بعض عبيده باوامر يخبرها عليه مع عزمه على نسخه امتحانا له ويقول الرجل لغيره
وكلتك في كذا لتفعله في غد مع علمه بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر لانه من نفس المامور به وقد يحسن لمصالح تنشا
من المامور به كوجوه من جوزه لذلك واما المانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشا من المامور به والجواب ان الطلب هنا ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه
منه بل العزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس البحث فيه بل في الفعل واحتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه بعد
لم يعص احد ابدا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العاصي تارك للفعل والتارك غير مريد للفعل والارادة شرطه فلم يكن مكلفا به حال العدم الا
لم يكن عاصيا الثاني لو لم يصح لم يعلم مكلف انه مكلف البتة لانه بعد الفعل ومعه قد انقطع التكليف وقبله لا يعلم حصول الشرائط فلا يعلم انه مكلف الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع
وجوب الذبح الرابع الاجماع واقع على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه وانه يعد متقربا بالعزم على فعل
الطاعة وترك المعصية وانه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس واوقاتها بنية الفرض وان المانع له من ذلك معاقب لصده عن امتثال امر الشارع وكل ذلك مع
عدم الامر والنهي محال الخامس لو لم يكن الامر معلوما الا في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت
السادس لو لم يصح لم يصح مع جهل الامر السابع ان الله تعالى قد كلف الكافر بالصلوة وشرطها الايمان ولهذا يعاقبه عليها كما يعاقبه على الكفر مع انه عالم بانه لا يؤمن الثامن
لو وقع المنع التكليف كان من منع غيره من الصلوة قد احسن اليه لانه قد اسقط عنه كلفة من غير توجه ذم اليه التاسع لو اسقط المنع التكليف على طاعة للعلم
الواحد منا انه مكلف بالصلوة قبل تشاغله بها وذلك يسقط عنه وجوب التاهب لها والجواب عن الاول ان الشرط هنا هو ارادته وهي ممكنة وهو مكلف بها
ايضا وعن الثاني انه مع غلبة ظنه ببقائه وتحصيل شرائطه يظن انه مكلف فان ما سمي الظن به بمعنى زمان يمكن فيه الفعل علم التكليف والا ظهر بطلان ظنه بالتكليف
كما ظهر بطلانه بحصول الشرط وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح وسياتي وعن الرابع ان الاجماع ممنوع مع العلم بانتفاء الشرط نعم الاجماع على ان من غلب على ظنه
البقاء مكلف بما ذكرتم فان علم البقاء حصل العلم والا ظهر بطلان الظن وعن الخامس انه مكلف في ظنه فلهذا وجب عليه قصد الامساك وعن السادس انه قياس
خال عن الجامع مع قيام الفرق فان الواحد منا غير عالم بان المكلف حال ما يمنع لا غرض له من ايقاع الفعل فيها والباري تعالى عالم بذلك بين ما قلناه انه يجوز ان يكلف الواحد
منا غيره بشرط ان يبقى وان يكون الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك من الله وعن السابع انه تعالى كلفه بالايمان والصلوة جميعا ولم يكلفه فعل الصلوة مضافا للكفر فلم يدخل
الشرط في التكليف وانما دخل الشرط في فعلها لانه قيل له افعلها فاذا لم يفعلها افضل تحصيلهما واستحق العقاب عن الاخلال بهما وعن الثامن ان من مذهبكم انه لا يلزم الفعل
مضافا للمنع وانه يسقط الفعل عنه من غير ذنب فلا يستحق الاثم لكم كما يلزم ما سلمنا لكن لا يكون محسنا لانه منعه من فعل يستحق به الثواب الجزيل وعن التاسع انه لازم لكم
لان مذهبكم انه مع المنع لا يلزم الصلوة وان ارتفع من المكلف في تلك الحال وانما اريد شرطه وانه المنع وهو لا يعلم ان المنع يزول فانه لا يعلم الوجوب فلا يعلم سقوط التاهب
لزمكم ونحن نقول انما يجب التاهب لعموم العادة ببقاء مسلما الى وقتها فوجب لهذه الامارة التحرز من ترك ما لا يامن وجوبه **تذنيب** ظهر بما قلناه ان الصائم لو جن بعد [illegible]
يبطل الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم وتعمد الافطار لا يجب عليه الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى حيث ظهر له ذلك بتجدد العذر وهو احد قولي
علمائنا الامامية واحد قولي الشافعية لهذا الاخلاف في انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون شرطه حاصلا حالة التكليف بل يجوز ورود التكليف بالمشروط قبل تقديم شرطه
كما قلنا في مسئلة تكليف الكافر بالفروع **البحث السادس** في جواز الاستنابة اختلف الناس في انه هل يجوز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهب الاشاعرة الى جوازه
ومنع منه المعتزلة والوجه عندي التفصيل فان كان ذلك الفعل مما تعلق غرض الشارع بايقاعه مباشرة لم يصح دخول النيابة فيه كالصلوة الواجبة وحجة الاسلام
والصوم الواجب مع تمكن المكلف من ذلك كله والا جاز كالحج المندوب لنا انه لا استبعاد في ان تكليف الانسان بغير ما يتعلق غرض لان فعله ذاته او استنابة فيه
وان تركهما معا فيلتزم ان يرد من الشارع وما نقل من النبي ص انه راى شخصا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له ع احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم
حج عن شبرمة ولانه يصح قضاء الحج عن الميت بالاجماع وهو نوع استنابة احتجت المعتزلة بان وجوب العبادة انما كان ابتلاء وامتحانا من الله تعالى للعبد بكسر النفس الامارة بالسوء
وذلك مما لا يدخله النيابة كما في صفات النفس في اللذات والالام والجواب الابتلاء والامتحان قد يحصل بالاستنابة لما فيه من بذل العوض للنائب المساوي للمباشرة او
لاشتماله على المنة بتقدير عدم العوض وذلك لا ينفك من مشقة وكلفة **البحث السابع** في شروط حسن الامر اعلم ان الامر لما كان صادرا من امر الى مامور بمامور به في
زمان امكن ان يرجع شروط الحسن اليه والى هذه المتعلقات اما ما يرجع الى المامور به فامران الاول ان يكون صحيحا غير مستحيل في نفسه خلافا للاشاعرة وقد تقدم
الثاني ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه اما بان يكون على صفة الندب او الوجوب او ما يتعلق بنفع او دفع ضرر يرجعان الى الدنيا واما ما يرجع الى المامور فامران الاول
ما يرجع الى تمكنه بان يكون متمكنا من الفعل بحضور جميع ما يحتاج اليه في الوقت الذي يحتاج الفعل الى وجوده فيه فان كان الفعل يحتاج اليه في وقت وجوده خاصة وجب وجوده
في ذلك الوقت وما يحتاج اليه قبل وجوده وجب وجوده قبل وجوده لكن للعبد الاشياء منها ما يحتاج اليها جميع الافعال كالقدرة وزوال الموانع

ومنها ما يحتاج

ومنها ما يحتاج اليه بعض الافعال كالارادة التي يحتاج اليها الفعل المحكم والالات التي يحتاج اليها بعض الافعال والارادة التي يحتاج اليها الفعل الواقع على
وجه دون اخر كالمسبب المحتاج الى السبب وكاحتياج العلم الى الدلالة والظن الى الامارة ويجب ان يتقدم الدلالة بحيث يتمكن المكلف من النظر فيها فيعلم وجوب الفعل او كونه ندبا
وكذا الامارة وهذه الاشياء قد يتعذر على العبد تحصيلها كالقدرة وكثير من الالات فلا يجوز تفويض تحصيلها اليه وقد يمكن كالعلم وبعض الالات
فيجوز ان يكلف تحصيله اذا كان مصلحة الثاني ما يرجع الى دواعيه بان يكون مترددا للدواعي بالالطاف وغيرها غير ملجا ولا مستغني واما ما يرجع الى الاوقات
فاشياء الاول ان لا يكون ابتداء وجوده مقارنا لحال الفعل وهو داخل في التمكن الثاني ان يكون متقدما قدرا من التقدم يحتاج اليه في الفعل وهو يختلف في
تمكن المكلف الثالث ان لا يكون واردا على وجه مفسدة واما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله تعالى وجب ان يعلم من حال المكلف والمامور به والامر ما ذكرناه وان
يكون غرضه تعريض المكلف للثواب بان يكون عالما بانه سيثيبه ان اطاع ولم يحبط طاعته وان كان الامر غيره وجب ان يعلم حسن ما امر به وثبوت غرضه فيه
اما له او لغيره وان يظن تمكن المكلف من الفعل ويدل على اشتراطه ما تقدم انه تعالى حكيم وحكمته يقتضي ذلك **الفصل الثامن** في النهي وفيه مباحث **الاول** حقيقة
النهي مقابل الامر فحده مقتبس من حد الامر وكما قلنا ان الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فكذا يجب في المقابل هنا الطلب لاشتمال النهي عليه ولا
في القول لكن لا بد من قيد الاستعلاء لتحقق ما قلناه في الامر فلم يبق الا الفعل فالنهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء والخلاف في ان له صيغة تخصه كما
قلنا في الامر ومن حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حد النهي بانه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينتقض بقولنا
كف والكلام في انها يقتضي التحريم او الكراهة او القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر يشترك الامر والنهي في امور الاول جواز استعمال كل منهما في خلاف
ما يقتضيه صيغة فصيغة كل منهما يجوز استعماله في غير ما وضعت له الثاني ان كل واحد منهما انما يوصف به حال فعله الثالث اعتبار الاستعلاء
الرابع كل منهما يتقيد بما يفيد به من شرط او صفة الخامس اعتبار كثير من الشرائط في حسنهما نحو ان يكون غرض المكلف التعريض للثواب وكون الفعل ثابتا
للطبع وغير ذلك ويفترقان فيها بامور الاول الصيغة ففي الامر افعل وفي النهي لا تفعل الثاني ما يتميز به كل منهما عن صاحبه الثالث مطلق الامر لا يقتضي التابيد
ومقتضى النهي يقتضيه عنه جماعة ولهذا انكر النظر في ان الامر للفور ام لا بخلاف النهي عندهم الرابع شرط حسن النهي قبح المنهي عنه وشرط حسن الامر انتفاء
قبح المامور به واعلم ان الصيغة قد ترد لسبعة امور الاول التحريم الثاني الكراهة الثالث التحقير ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا
الخامس الدعاء لا تكلني الى نفسي السادس الياس لا تعتذروا اليوم السابع الارشاد لا تسئلوا عن اشياء ولكنها حقيقة في التحريم في نظر الشرع كما قلنا في الامر
ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم ومن جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب
والندب جعل النهي للقدر المشترك بين التحريم والكراهة **البحث الثاني** في ان المطلوب بالنهي ما هو اختلف الناس هنا فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة المطلوب بالنهي
نفس ان لا يفعل المنهي عنه وقالت الاشاعرة المطلوب فعل ضد المنهي عنه لنا ان من لم يزن مع دعاء الداعي اليه مدحه العقلاء على انه لم يزن وان لم يخطر بباله
ضد الزنا فوجب ان يكون العدم متعلق التكليف احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم ولان العدم
وان امكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا بطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون ثبوتيا
وهو الضد والجواب لو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة موثرة في الوجود لا غير وذلك يوجب الجاء القدرة و
الفعل امر عقلي يمكن تعلق القدرة به لتميزه عن غيره وان كان نفيا في الخارج والعدم الازلي وان لم يكن مقدورا لكن المقارن للقدرة امكن تعلقها به فان
القادر على الفعل قادر على ان يتركه على العدم الاصلي وان لا يغيره فعدم التغير مقدور فجاز ان يتناوله التكليف **البحث الثالث** في ان النهي هل يقتضي التكرار اختلف
الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال اخرون بعدمه والاقرب الاول لنا وجوه الاول ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو
انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد من افرادها يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك
الفرد على تلك الماهية وهو مناف لقولنا انه منع من ادخال تلك الماهية في الوجود وقيل عليه الامتناع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين التكرار
وعدمه ولا دلالة للعام على ما به يتمايز كل واحد من القسمين عن صاحبه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال
الممنوع منه الثاني المفهوم في عرف اللغة المناقضة بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم اضرب فلو كان مجرد النهي وقولنا اضرب
يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا فيجب العمومية قيل عليه انه اريد بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين دلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي
ثم لكن لا يجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لان صدق الاثبات في وقت يستلزم صدق الاثبات وصدق النفي في وقت يستلزم صدق النفي وكذا لا تناقض
بين الاثبات في وقت والنفي في اخر كذا لا تناقض بين المطلقين وفيه نظر لانا استدللنا بالعرف على التناقض على كون النهي للدوام لما قررناه من امتناع التناقض
بين المطلقين الثالث قوله لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاول فلانه كان امتنع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر

واما الثانية فلانتفاء دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو محال او يحمل على البعض دون البعض الاخر ويلزم منه
الترجيح من غير مرجح وما عليه لا بد للقول النهي الاعلى مسمى الامتناع بحيث يحقق هذا المسمى وقع الخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع انما يتحقق بدوام
الرابع السيد اذا نهى عبده عن فعل فمضت مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعله صح ذمه وحسن من السيد معاقبته والتعليل انه فعل المنهي عنه وليس للعبد ان
يقول انك نهيتني عن الفعل وقد مضت مدة يمكن ايقاعه فيها ولم افعله فيها ولم يتناول نهيك ما بعد الوقت ولا يقبل العقلاء منه ذلك الخامس هنا
مقدمتان احديهما ان للنهي عنه منشاء المفسدة والاخرى [?] والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة ودليله ما ياتي من
كون الاستصحاب حجة ومع تسليمها نقول النهي عنه قد ظهر انه منشاء المفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فتعلق النهي بالجميع السادس
لم يزل العلماء في جميع الاوقات يستدلون على الدوام في النهي السابع لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا والربوا وغير ذلك من المنهيات والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله وفيه نظر لجواز الملازمة في كل منهي لا ينفك عن جهة القبح ومنع بطلان التالي في غيره فانه المسالة الثامن الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما
العمل به اذ مع تركه لا يامن ارتكاب المحظور واحتج المخالف بان النهي قد يراد منه التكرار بالاصطلاح وقد يراد منه المرة الواحدة كقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تاكل
اللحم والمراد في هذه السلعة ويقول المنجم لا تقصد ولا يريد به ذلك التعميم والحايض نهيت عن الصلوة والصوم وليس المراد من كل ذلك في كل الاوقات والاشتراك
والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وايضا يصح ان يقيد بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا مناقضة في احدهما فيكون موضوعا
للقدر المشترك وايضا لو كان للدوام لكان عدم الدوام في بعض الصور على خلاف الدليل وهو ممتنع والجواب عن الاول ان عدم الدوام انما يكون لقرينة
حالية او مقالية اما مع تجرده عن القراين فلا نسلم انه يراد به المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم من صورة المريض والمنجم المتعارف ان امرهما ليس
للتكرار والمقالية ثابتة في الحايض لدخولها تحت الاوامر العامة بالصلوة والصوم والاصل فيه ان الطهارة لما كانت شرطا وقد انتفت انتفى التكليف ولهذا
قلنا بالتكرار هنا ايضا فيجب ترك العبادة كلما جاءها الحيض وفيه نظر لانه لو صلت او صامت وقت الحيض حسن ذمها وعن الثاني ان القراين المنضمة الى الالفاظ
قد يخرجها عن حقايقها والتاكيد مستعمل في العرف وعن الثالث انه لو لم يكن للدوام مع المرة لكان استعماله في الدوام على خلاف الدليل على ان الدليل قد يخالف عند
قراين تختص به ونحن اما قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت قرينة صارفة له عن التكرار والخلاف انما هو في المجرد تنبيه لما ثبت ان النهي للتكرار فعبارة يفيد
الفور لاستلزام التكرار ذلك والقائلون بعدمه لم يوجبوا الفور فيه البحث الرابع في امتناع اجتماع الامر والنهي اعلم ان الواحد قد يكون واحدا بالنوع وقد يكون واحدا بالشخص اما الاول فيمكن
توارد الامر والنهي معا اليه بان يكون احد جزئياته مامورا به والاخر منهيا عنه لعدم التنافي بينهما وذلك كالسجود فانه نوع ينقسم الى السجود لله وهو مامور
به والى السجود للصنم وهو منهي عنه وقد خالف في ذلك بعض المعتزلة وتوهم المناقضة من حيث ان السجود نوع واحد وهو مامور به فيستحيل ان ينهى
عنه بل الساجد للصنم اثم بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وليس بجيد اذ لا تناقض مع تغاير المحل والسجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم فان اختلاف الاضافات
والصفات يوجب المغايرة والشيء لا يغاير نفسه وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ثم امر بالسجود لله تعالى وليس المامور به هو المنهي عنه ولا خلاف في عصيان
الساجد للصنم والشمس بنفس السجود والقصد معا وقولهم السجود نوع واحد قلنا نعم لكن ينقسم بانقسام المقاصد فان مقصود هذا السجود تعظيم الصنم
دون الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية المانعة من التضاد فان التضاد انما يكون مع الاضافة الى [?] ولا وجه مع
المغايرة واما الثاني فاما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف في استحالة توجه الامر والنهي معا اليه الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثاني
ففيه النزاع كالصلوة في الدار المغصوبة فانها مشتملة على وجهين احدهما كونها صلوة والاخر كونها غصبا وفيه النزاع ومنع منه جماعة الامامية والزيدية
والظاهرية والحنابلة وهو مروي عن مالك وهو اختيار فخر الدين الرازي وذهبوا الى ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض ولا عندها [?]
على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني الا في موضع واحد فانه قال قد يسقط الفرض عندها لا بها وهو الذي اخترناه مذهب جمهور من المتكلمين وقال الغزالي وجماعة
الاشاعرة بالجواز لنا ان المامور به مطلوب التحصيل فلا حرج في فعله والمنهي عنه مطلوب العدم ويتعلق بفعله الحرج والجمع بينهما ممتنع لا يقال امتناع الجمع لو اتحد
الوجه اما مع تعدده كالصلوة في الدار المغصوبة بحيث كان لها جهتا صلوة وغصب وكل منهما يصح انفكاكه عن الاخرى فلا استبعاد في الامر بها من حيث انها
صلوة والنهي عنها من حيث انها غصب كما لو قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل الدار فخاط الثوب في الدار فانه يكون ممتثلا لامر الخياطة عاصيا لنهي الدخول فانه تحقق
العقل بتباين الاعتبارين والاحسان بالاول لان الصلوة هنا اشتملت على امرين احدهما مطلوب الوجود والاخر مطلوب العدم [?] بان الصلوة في الدار المغصوبة
صلوة لانها صلوة خاصة بكيفية مخصوصة وثبوت الكيف يقتضي ثبوت المطلق والصلوة مامور بها لقوله تعالى اقيموا الصلوة لانا نقول متعلق الامر والنهي ان
اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغاير فان تلازما كان كل منهما من ضرورات الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به
ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بها [?] وهو غير صورة النزاع لانه يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في

الحكم الا انها

بالنهي وقد يكون واحدا [?]

الحكم الا انها صورة المعينة مثلا [?] لا نا نقول فيكون المامور به هو الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة
فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا ممن جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها
الحركة او السكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل
ان يكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن
شغل الحيز جزء ماهية مطلق الصلوة والشغل المعين جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة وما عليه لا نزاع في ان الفعل المعين اذا امر به بعينه
لا ينهى عنه انما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل ينهى عنه وما قيتموه وجوازه ظاهر اذ بعد تعلق الامر بالماهية ليس امرا
بشيء من افرادها ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به فكان منهيا عنه فرد من افراد
نفس الفعل وفيه نظر لان النزاع في صحة الصلوة في الدار المغصوبة الشخصية لا في مطلق الصلوة ثم لو كان المعين منهيا عنه كان باطلا وهو خلاف
من منع صحة الصلوة في الدار المغصوبة والمثال الذي ذكرتموه فرق فان الخياطة غير الدخول ولا تلازم بينهما فلهذا صح اجتماع الامر والنهي و
الصلوة المامور بها ليس المطلق بل الواقعة على الوجه المطلوب شرعا بان يجمع شرايطه ولهذا لا يصح ان يقال الصلوة بغير طهارة صلوة والصلوة مامور
بها احتج المخالف بوجوه الاول قد كرهت الصلوة في الاماكن المخصوصة والاوقات المخصوصة وكما يتضاد الوجوب والتحريم كذا يتضاد الوجوب والكراهة
الثاني لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف والتالي باطل بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة بقضاء صلوتهم في الاماكن المغصوبة
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الباطل غير مسقط للفرض الثالث لو لم يصح الصلوة لكان البطلان لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه
اجماعا ولا اتحاد فان الامر بالصلوة والنهي عن الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم والجواب عن
الاول ان متعلق الاحكام ان اتحد منعنا التكليف بمثل هذه الصورة وان تغاير لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك مثل التعرض لنفار الابل في الصلوة
في المعاطن ولسيل الوادي في الصلوة في الوادي والتعرض للرشاش في الحمام وغير ذلك من النظاير وفيه نظر لان التعرض لهذه الاشياء لازم
للصلوة المخصوصة وعلى الثاني بمنع الاجماع على سقوط القضاء فان الامامية اجمع اوجبوا القضاء وهو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الفقهاء ولو
كان ذلك اجماعا فالماضي منهم وعن الثالث ما تقدم من ان الكون الذي هو غصب منهي عنه هو بعينه صلوة فلا يكون مامورا به والكون المطلق قد ينقسم
الى نوعي الغصب والصلوة وهما وان انفك احدهما عن الاخر الا انهما في هذه الصورة [?] ان فعل الصبي هنا الحركة والسكون لا غير وهما منهيا عنهما [?] لو صحت
الصلوة لصح الصوم يوم النحر بالجهتين والاعتذار بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الاعتبار ضعيف وهذه المسالة قطعية اما من يعتقد البطلان فلاستلزام
الصحة الجمع بين الضدين وهو مستحيل قطعا واما من يعتقد الصحة فيعتمد على الاجماع تنبيه قال ابو هاشم من توسط ارضا مغصوبة يعصي باللبث والخروج
وجعل الخروج متعلق الامر والنهي معا وهو خطأ لاستلزامه التكليف بالمحال فان الخروج سعي في التخلص عن الغصب فيعلم انتفاء المعصية وشرطه ان لا يكون متعلق النهي
وفيه نظر فان الخروج تصرف في ملك الغير فيكون حراما فيمنع وجوبه بل الواجب ترك التصرف بكل ما يمكنه وهو في الزمن الثاني لا يتم الا بالخروج مستندا الى فعله
الذي هو التوسط فلا يستلزم وجوبه البحث الخامس في التضاد بين تحريم الوصف اللازم ووجوب الاصل اعلم ان الشيء اذا كان يحرم الوصف كان مضادا لوجوب
اصله وهو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفة وصورة المسالة انه اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد او اوجب الطواف ونهى عن ايقاعه مع الحدث [?]
في ذلك ان القائلين بصحة الصلوة في الدار المغصوبة قسموا النهي الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى
وصف المنهي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا فعند ابي حنيفة الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع في يوم النحر غير مشروع والطواف مشروع وايقاعه
في حال الحدث منهي عنه والبيع من حيث انه بيع مشروع ومن حيث وقوعه مقترنا بشرط فاسد او زيادة في العوض في الربويات منهي عنه والطلاق من حيث
هو طلاق مشروع ومن حيث وقوعه في الحيض منهي عنه ووطء ام الولد من حيث انه وطء مشروع ومن حيث وقوعه في غير المنكوحة مكروه فجعل ابو حنيفة
هذا قسما ثالثا وزعم ان ذلك لا يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الاصل فجعل الحرام هو ايقاع الصوم يوم النحر لا الصوم الواقع فيه والشافعي
الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله قسما اخر والشافعي خرج عن قاعدته في طلاق الحايض وقال ان ذلك بان صرف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل العدة او لحوق
الندم عند الشك في الولد وابو حنيفة خرج عن قاعدته في بطلان صلوة المحدث نقيض طوافه لان الدليل دل على كون الطهارة شرطا في صحة الصلوة لقوله ص لا
صلوة الا بطهور وهو نفي الصلوة لا نهي لنا انه لا فرق عند اهل اللغة بين قوله حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاعه فيه اذ لا
معنى لايقاع الصوم في يوم سوى فعله فيه واذا كان فعله فيه محرما كان ذلك مضادا لوجوبه لا محالة ولو قال السيد لعبده اطلب منك الخياطة [?]

من ايقاعها وقت الزوال فانه خاص وعند الزوال لم يأت بالمطلوب فان المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة اي
ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا من الواقع فالصلوة في الاوقات المكروهة والاماكن المكروهة من الفقهاء من منع من صحتها فلا بد عليه شيء لترده
في ان النهي نهي عما يتعلق بالصلوة من حيث انه ايقاع صلوة او من امر معترض به ومنهم من صححها وصرف النهي عن اصل الصلوة ووضعها الى ميزة وتفصيل
المسائل ليس على الاصولي بل الى نظر المجتهد في الفروع فليس على الاصولي الا حصر الاقسام الثلثة وهو ما يرجع النهي فيه الى الذات المنهي او وصفها او خارج وبيان
حكمها في الفساد وعدمه **البحث السابع** في ان النهي هل يدل على الفساد اختلف الناس في ذلك والتحقيق ان نقول المنهي عنه ضربان احدهما لا يصح فيه معنى الفساد
والصحة والاجزاء كالجهل والظلم ونحوهما مما لا يتعلق به احكام شرعية ومنها ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح والبيع والصلوة لتعلق الاحكام بها فاذا قلنا
النهي هل يدل على الفساد ام لا فانا نشير بذلك الى الثاني من القسمين وقد اختلف فيه العلماء فمنهم من قال انه يدل على الفساد ومنهم من منع ومنهم من جعله دالا
من حيث اللغة وقيل من حيث الشرع ونحن نقول النهي ان كان عن الشيء لغيره لم يدل على الفساد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء خلافا للشيخ ابي جعفر الطوسي
من علمائنا ومالك واحمد وان كان النهي عن الشيء لنفسه او لوصفه فان كان الفعل من العبادات دل على الفساد وان كان من المعاملات لم يدل على الفساد وهو
اختيار ابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ان النهي يدل
على الفساد مطلقا وذهب جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار الى انه لا يدل على الفساد مطلقا ومنهم من قال يدل
على الفساد وبيانه ان المراد بفساد العبادة عدم الاجزاء وهو متحقق مع النهي لانه بعد الاتيان بالمنهي عنه لم يات بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف اما المقدمة
الاولى فلان المنهي عنه غير المأمور به فان المنهي عنه قبيح والمأمور به حسن وهو اعني الآتي بالمنهي عنه لم يكن اتيا بالمأمور به كما لو امر بالصلوة فتصدق واما الثانية
فظاهرة فان تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب لما تقدم من ان الامر للوجوب فان قيل يجوز ان يكون فعل المنهي عنه سببا للخروج عن العهدة
فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان فعلت اسقطت عنك الفعل ولان اللفظ لا يدل عليه بمنطوقه لانه لا يفيد الا المنع من الفعل
والفساد عدم الاجزاء وهما متغايران ولا بمفهومه لانتفاء التلازم فانه لا يلزم من النهي الفساد كما لو قال لا تصل في الثوب المغصوب وان صليت صحت
صلوتك ولانه لو كان الفساد لازما للنهي لزم التناقض ولان النهي لو دل على الفساد لكانت الصلوة في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة فاسدة والجواب
قد بينا ان المنهي عنه مغاير للمأمور به واذا لم يات بالمأمور به لم يخرج عن العهدة فضلا عن ان ياتي بالمنهي عنه فانه اولى بعدم الخروج والمثال الذي ذكروه لو
وقع لدل على ان النهي ليس عن الصلوة ولا عن صفتها بل عن وصف منفك كما في الصلوة في الاماكن المكروهة والفرق بينه وبين الصلوة في المكان المغصوب
ان ملابسة الانسان للثوب ليس جزءا من ماهية الصلوة ولا مقدمة لشيء من اجزائها فيكون اتيا بعين الصلوة المأمور بها من غير خلل غير انه ضم الى ذلك
الفعل فعلا اخر محرما ولا يخرج بذلك عن الخروج عن العهدة وبه ظهر الجواب عن النهي في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة لرجوع النهي هناك الى وصف
خارج عن ماهية الصلوة ومجموع الامر والنهي يدل على الفساد بالالتزام فان النهي يدل على المنع وقد بينا ان المنهي عنه مغاير للمأمور به فلا يمكن بفعله اتيا بالمأمور به فلا
يخرج عن العهدة فلا يكون مجزيا وهو المراد بالفساد هنا **البحث الثاني** في ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد ونعني بالفساد في المعاملات عدم ترتب
احكامها عليها فاذا قيل هذا بيع فاسد كان معناه انه لا يفيد الملك واذا قيل طلاق فاسد كان معناه انه لم يفد بينونة ولا تحريما واذا قيل نكاح فاسد كان
معناه انه لم يثمر اباحة البضع اذا ثبت هذا فنقول لو دل النهي على الفساد بهذا المعنى لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل باطل فانتفت الدلالة اما انتفاء
الاوليين فلان لفظ لا تبع مثلا ليس موضوعا للفساد بمعنى عدم ترتب حكم البيع عليه ولا المعنى هو جزء فيه واما انتفاء الثالث فلان شرط هذه الدلالة اللزوم
الذهنية وهي منتفية فانه لا يلزم من مفهوم تحريم البيع مثلا عدم ترتب حكمه عليه ولا استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك عن البيع وان فعلت تحصل
لك الملك كالبيع وقت النداء وكما انه نهيتك عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب او من الثوب المغصوب مع حصول الطهارة ونهيتك من الذبح بسكين الغير
لكن ان فعلت حلت لك الذبيحة ولا مناقضة بين حرمة الطلاق وامرتك به او انجلت اياه والوطي في الحيض يلحقه احكام الوطي الصحيح من لحوق الولد ووجوب
المهر والتحليل للزوج الاول وايضا النهي عن العقد والايقاع انما يدل على ان الفاعل حكيم على قبحه ووجوب الاخلال به او على كراهته وقد يكون الفعل قبيحا مكروها
وحكمه ثابتا كما في البيع لا ينافي ثبوت الملك به فانه قد ينهى عن البيع لان الملك لا يحصل به تارة ولانه مفسدة في نفسه وان حصل به الملك تارة ولانه يشتغل به عن
واجب كالبيع مع تضيق معجوب بالتحريم واذا امكن ذلك امكن ان يكون النهي عن البيع وغيره لغرض مغاير لانتفاء احكامها لا يقال ما ذكرتم في النهي في
العبادات فانه يدل على الفساد ولانا نقول قد بينا الفرق بين الفساد في العبادات والمعاملات احتج القائلون بانه يدل على الفساد بوجوه الاول الفعل المنهي عنه معصية
والملك نعمة والمعصية يناسب المنع من النعمة فحصل الاقتران بعد ظهور المناسبة جميع المناهي الواردة الثاني المنهي عنه لا يجوز ان يكون منشأ المصلحة
الخالصة او الراجحة والا لزم ان يكون الامر والنهي تابعا للحكمة ولا منشأ للمصلحة المساوية والا لكان المنهي عنه عبثا وايضا الاشتغال بالعبث عبث وقبيح عند العقلاء

والقول بانه

والقول بالفساد يقتضي الى دفع هذا المحذور فيجب القول به فوجب ان يكون منشأ المفسدة الخالصة او الراجحة وعلى كل التقديرين يجب الحكم بالبطلان لاشتماله
على اعدام تلك المفسدة الثالث قال من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو ترتب عليه حكمه لم يكن مردودا الرابع
الاجماع منعقد على الفساد الخامس النهي يدل على المفسدة الخالصة او الراجحة والقول بالفساد سعي في اعدامها فلا يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي
الفاسدة السابع لو ثبت احكام المنهي عنه لكان طريق ذلك الشرع اما امرا او اباحة او ايجابا وكل ذلك يمنع منه النهي الثامن النهي عن الفعل اذا منع منه يجب ان
يكون مانعا من احكامه التابعة له التاسع الاجزاء يعاقب الفساد فان كان بالنهي ينتفي كون الشيء شرعيا فالاجزاء لا يعلم الا شرعيا فليس بعد ذلك الا الفساد العاشر
لو لم يعقل من النهي الفساد لم يكن بالتحريم دليل عليه فكان لا يعقل من قوله حرمت عليكم امهاتكم فساد هذه الانكحة وبطلانها والجواب عن الاول لافادة الملك مع
المعصية نعمة ايضا فناسب الشرعية ويمنع الفساد في جميع المناهي الواردة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا للنهي بان يعذب المالك ايقاع
لا يكتابه للمنهي عنه امر مناسب له وعن الثاني ان البيع وقت النداء يوصف بامرين احدهما انه غير مطابق لامر الشرع والثاني انه سبب الملك والقول بالادخال
في الدين ما ليس منه فكان ردا واما الثاني فلا نسلم انه ليس من الدين حتى يكون القول به ردا فانه نفس النزاع وايضا انما يكون مدخلا للفعل في الدين اذا اعتقد انه
من الدين فان الزاني وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فلا يخلو اما ان يريد ان الفعل المنهي عنه مدخل للفعل في الدين او لاحكامه والاول
باطل فان المزيل للنجاسة بالماء المغصوب لا يعتقدان ذلك من الدين بل يعتقد انه بدعة وان اراد الثاني منعنا انه ليس من الدين لا يقال كون الانسان يعذب لذلك معتقدا
انه يتسلسل من الدين لم يكن مردودا عليه فلا يثبت احكامه لانا نقول انه يجب ان يكون ردا من الدين لا غير وانما يكون كذلك اذا جعلناه مخالفا لما اعتقده
كما لو قال انسان بعدم التحلل الدائر فهو مردود فانه معتقد من الدين ولا يلزم عدم ثبوت احكامه واجاب قاضي القضاة بوجوه الاول ان المراد به نفي
استحقاق الثواب لان الرد ضد القبول والقبول يفيد استحقاق الثواب فلفظ الرد كالنهي في اقتضاء القبح ونفي استحقاق الثواب ونحن نقول ان المنهي عنه لا يستحق
به الثواب الثاني يجب ان يبين ان الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ثم يرده وهذا انما يتوجه على من قال ان اسند الدال ان الاجزاء ليس من الدين لا الى من قال ان الفعل
نفسه ليس من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء احكامه الثالث النهي ابلغ من لفظ الرد لان طلاق الحائض مردود وليست منهيا عنها فاذا لم يظهر دلالة النهي على
الفساد فلفظ الرد اولى بذلك الرابع هذا خبر واحد لا يصح التعلق به في ذلك وعن الرابع بالمنع من رجوع الصحابة الى النهي في الفساد في الجمع ولهذا حكموا في كثير من المنهيات
بالصحة فلا بد وان يكون احد الحكمين للقرينة فعليكم الترجيح فهو معنا لانا لو حكمنا بالفساد لكان الحكم بعدمه في بعض الصورة تركا للظاهر ولو قلنا انه لا يقتضي
الفساد كان اثباته في البعض لدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر وعن الخامس لا يلزم من دلالة الامر على الاجزاء دلالة النهي على الفساد لامكان اشتراك الاشياء
المتضادة في الاحكام سلمنا لكن لما دل الامر على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل على الفساد وعن السادس ما تقدم من ان النهي قد يكون لوصف معارض
لا للفساد في الماهية وعن السابع لا نسلم انحصار طريق دلالة ثبوت الاحكام في الامر والايجاب والاباحة فانه يقول نهيتكم عن البيع واذا بعتم على هذا الوجه فقد
ملكتم او بالعقل وعن الثامن بالمنع من الملازمة والاحكام تابعة لوجود الفعل ولعله نوع منع وعن التاسع ان اردتم بان النهي ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه
مرادا وطاعة وقربة فصحيح وان اردتم نفي الاحكام الشرعية فممنوع فان كان الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعيا فيجب ان لا يستفيد احدهما من مطلق الامر لا يقال اجزاؤه
لا يعلم الا شرعيا ولا شرع فيه فيكون فاسدا لانا نقول وفساده لا يعلم الا شرعيا ولا شرع فيه فيكون صحيحا والصواب التوقف من حكم بصحة او فساد على دليل منفصل
وعن العاشر ان مطلق التحريم لا يدل على الفساد كما قلنا في النهي وانما علم فساد انكحة الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل **البحث السابع** مواضع من
هذا الباب وقع فيها الخلاف الاولى قال ابو عبد الله البصري المنهي عنه ان لما نهي وقع على الوجه عنه انتفى عنه شرط من شرائطه الشرعية فانه يجب ان يفسد
كبيع الغرر ومتى لم ينتف عنه شرط من شرائطه الشرعية لم يفسد اعترضه ابو الحسين بان الفساد يجب لكان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن شرطا في صحته لم يجب
فساده ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره فلا معنى للتقييد بكونه شرعيا وايضا اذا فسد لانتفاء شرطه الشرعي فانما علم ذلك بظاهر النهي فقد سلم ان ظاهر النهي
يدل على الفساد وان علم بقرينة فاخبرونا عن تلك القرينة لنكون قد اشرتم الى الفرق بين ما يدل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل وان قالوا علمنا ان الشرط
في الصحة بدليل غير النهي كان يعلم ان الوضوء شرط في الصلوة ثم ينهى النبي عن الصلوة بغير وضوء فيعلم انها فاسدة بغير وضوء وقد اشار قاضي القضاة الى ذلك
قلنا فيعلم الفساد بما دل على ان الوضوء شرط في صحتها فانا اذا علمنا ذلك علمنا فساد الصلوة اذا لم يكن الوضوء سواء نهي عن الصلوة بغير وضوء اولا الثاني النهي عنه
الفاسد هو ما توصل به الى تحليل محرم في الاصل كاكل الميتة فاسد لانه الفرج وغير الفاسد ما لم يكن وصلة الى محرم في الاصل وهذا باطل فان مرادهم ان كان المحرم
صار به حلالا على التحقيق فهو مناقض لانه اذا صار به حلالا فهو صحيح غير فاسد اذ لا معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى تحليل هذا المحرم من الفرج وان
هذا امور نهي عنها فهي وصلة الى تحليل ما كان حلالا وهي غير فاسدة كبيع حاضر لباد فهو منهي عنه وقد صار به ملك الغير حلالا للمشتري وان ارادوا انه اذا توصل بالمنهي
عنه الى التحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لزم تحليل الشيء بنفسه لانه معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدا كونها لا توصل الى تحليل هذا المحرم

مرادف وليس المراد تعريف اللفظ الكلي انه غير مانع لدخول ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح وليس بعام الثالث يدخل فيه عشرة فانه يتلو
للنهي عن الترادف في العام والمستغرق وقولنا ضرب زيد عمرا جلا والحدود المفرد وعشرة وان استغرقت احادها لكنها لا تستغرق كل عشرة فهي بمنزلة رجل
وقال السيد المرتضى العموم ما بيناه والمطلق شيئين فصاعدا وينتقض بالمثنى والمجموع المنكر واسماء العدد الا ان يجعلها عامة بالنسبة الى ما يندرج تحتها وقال الغزالي
العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم ضرب زيد عمرا فانه دل
على شيئين فصاعدا ولكن احترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم لكن بلفظين لا بلفظ واحد او من جهتين لا من جهة واحدة وانتقض
بخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولها ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ويدخل فيه المثنى واسماء العدد فان عشرة ليست عامة وهي مع احادها
تدل على شيئين فصاعدا وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا فقولنا اللفظ احتراز عن العام والخاص الا انه يفيد اختصاص
العموم بالالفاظ لكونه من عوارضها وقولنا الواحد احتراز عن مثل ضرب زيد عمرا وقولنا الدال على مسميين ليندرج تحته الموجود والمعدوم ويخرج عنه المطلق
كرجل ونحوه واسماء الاعلام فان النكرة وان صلحت لكل واحد الا انها لا تتناول بالجمع معا بل على البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن الاثنين وقولنا مطلقا احتراز عن
عشرة ومائة ونحوها ولا حاجة الى قولنا من جهة واحدة في الاحتراز به عن المشتركة والمجازية اما من يعتقد العموم فيهما فلا يكون الخروج هذا القيد معها واما
من لا يعتقد فلان المشترك يدل على مسمياته معا بل على طريق البدل وكذا الحقيقة والمجاز وفي الحد ما يمنع النقض بها وهو قولنا الدال على مسميين معا وقيل
ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه يخرج به نحو عشرة ومطلقا يخرج المعهودين وضربة يخرج نحو رجل وفيه نظر
فانه تعريف بالاخفى ومع ذلك فهو دوري لان قوله مسميات ان عني بها انها مسميات باسم العام فهو خطأ وان عني به مطلق التسمية دخل فيه نحو عشرة ولا يخرج
بقوله باعتبار امر اشتركت فيه فان العشرة دلت على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه وهو الانضمام وقال فخر الدين الرازي العام هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له بحسب وضع واحد فان الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه النكرة لعدم الاستغراق وكذا التثنية والجمع لصلوحهما لكل اثنين
وكل ثلثة ولا الفاظ العدد لعدم استغراق الخمسة كل خمسة ويخرج بحسب وضع واحد المشترك والحقيقة والمجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول
مفهوميه معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وكذا الحقيقة والمجاز وقيل انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر فيخرج
باللفظة المعاني العامة وبالالفاظ المركبة وبالدلالة الجمع المنكر فانه يتناول لجميع الاعداد على وجه الصلاحية لا الدلالة وعلى شيئين عن النكرة المنفية وبعدم
حصر اسماء الاعداد وفيه نظر فان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا من غير حصر ودلالته على جميع الاعداد على وجه الصلاحية لا يخرجه عن دلالته على شيئين
فصاعدا والاقرب ان العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمرا وبالثاني النكرة ومع
تعدد موارده الدال على معنى واحد ولا ينتقض باسماء العدد لما قلنا ولعدم الاتيان في مراتبها فوق عدده فعلا **البحث الثالث** في عروضه اختلف الناس في ان العموم
هل هو من عوارض المعاني بعد اتفاقهم على انه من عوارض الالفاظ حقيقة فقال قوم وهم الاكثر انه ليس حقيقة فيها وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي
والسيد المرتضى وجماعة من المحققين وقال الاقل انه حقيقة فيها والذين منعوا الاطلاق حقيقة اختلفوا في الاطلاق مجازا فنفاه قوم واثبته اخرون
لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لكونها من علامات الحقيقة واما بطلان التالي فلانه لا يوصف شيء من
المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الاشارة اليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فانا لم نجعل العموم من عوارض كل معنى حتى ينتقض
بمثل زيد بل جعلناه عارضا للكلي ذي افراد متعددة فلا يرد ما ذكروه نقضا وايضا فان اسماء هذه المعاني لا يعرض لها العموم حقيقة ولا مجازا فان كان عدم
الاطراد في المعاني يبطل عروضه لها حقيقة كان عدم الاطراد في الالفاظ يبطل عروضه لها حقيقة ايضا احتج المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا الخلقة شاملا العطا
والانعام والخصب والخير والمطر عمها وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بان من لوازم العام ان يكون متحدا مع تعدد احاده
مشتملا على امور متعددة من جهة واحدة لا العطاء الحاصل لعمرو غير الحاصل لزيد وكذا المطر وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المعروف الخصب
ان يكون بجملته حاصلا لكل واحد منهم وهو مستحيل بل جملة المطر يحصل بجملة الناس واجزاؤه لاجزائهم اما اللفظ المعتبر فان تناوله لهذا ولهذا على حد واحد
وليس بعضه لشخص وجزء منه لآخر وليس في الموجود نوع واحد هو مطابق نسبته الى زيد وعمرو واحدة وان كانت حقيقة واحدة
في الخارج وكذا الرجولية في الاذهان وفي اللسان فالمعنى لا عموم فيه لان الموجود محل مطلق بل اما زيد او عمرو وليس بينهما شيء واحد
وهو الرجولية واما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فسمي عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات
واما الذهني فالرجل يسمى كليا من حيث ان العقل اذا شاهد صورة زيد استفاد معنى الرجل فاذا رأى عمرا لم يستفد منه صورة اخرى وكان ما اخذه اولا
نسبته الى عمرو المتجدد كنسبته الى زيد الاول فهذا معنى كلية ويجوز ان يسمى عاما بهذا الاعتبار من حيث انه متحد مطابق لما تسمية المعاني الجزئيات المتعدد

مختص بجهة واحدة

تحته من جهة واحدة كمطابقة اللفظ العام لمدلولاته وان كان عروض العموم للفظ انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة فهذا بعينه
متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فيصح اطلاق العموم عليها لكن بنوع من المجاز **البحث الثاني** في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شيء متحقق في الاعيان
او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويكون هو بها ما هو لا يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض ويتصف
بامور وتلك العوارض والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك الامور سواء كانت تلك الامور
من اللوازم او من العوارض المفارقة وسواء كانت ايجابا او سلبا فاذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي لا باعتبار كونها واحدة او
كثيرة او عامة او خاصة بل ولا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها من حيث هي هي فالانسان من حيث هو انسان لا واحد
ولا كثير ولا لا واحد ولا لا كثير ولا عام ولا خاص بل هو صالح لعروض اي هذه الامور يعرض فالحيوان لو اخذ من حيث هو كان مطلقا واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان
عاما ان لم تكن النكرة معينة وكانت شاملة وان كانت معينة فهو اسم للعدد وان لم تكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر فان العام اخص من المطلق والفرق بينهما في
ان اخذ الماهية صالحة للعروض واحدها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت
لا ينفك عنهما والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد وحدة غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من ظن ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان
كونه واحدا او كونه غير متعين قيدان زايدان على الماهية **البحث الرابع** في اقسام العام المفيد للعموم اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا والاول اما ان يفيده لكونه اسما
موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول العالمين على الجمع او على البدل والذي يفيده على الجمع اما ان يفيد خاصة كمن في المجازاة
والاستفهام او في غير العالمين خاصة اما الجميع وهو ما وفيما ايها ايتا او لا العالمين ولا انهم ما بدو وبعد اسماء البعض كمتى المختصة بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان
او يتناولهما معا كلفظة كل واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في الثبوت وهو لام الجنس الداخلة على الجمع كالرجال والاضافة كعبيدي واما في العدم كالنكرة
المنفية واما المفيد للعموم على البدل فالنكرة المثبتة على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا كقوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم
جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت العلة الثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى
سؤال السائل مثل ان يسال عمن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم العموم لكل مفطر الثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على
النفي في كل ما ليس بسائمة واعلم ان اللفظ اما خاص مطلقا وهو ما يمتنع فيه الشركة كزيد وعمرو واما عام مطلقا كالمعلوم والمذكور اذ لا يخرج منه معدوم ولا موجود واما
عام وخاص بالاضافة كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لاحاد المؤمنين وخاص بالاضافة الى جملتهم فانه يتناولهم خاصة دون المشركين فهو عام باعتبار شموله لما
شمله وخاص باعتبار اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله ومن هنا تبين ان ليس في الالفاظ عام مطلق فان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول المسكوت عنه
البحث الخامس في اثبات صيغته اختلف الناس في ذلك فذهبت المرجئة الى ان العموم لا صيغة له تخصه في لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى وذهب جماعة من المعتزلة
والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة تخصه وهي اقسام ياتي بيانها ان شاء الله ثم ذهب اخرون الى ان كل صيغة يدعى فيها العموم فهي للخصوص حقيقة ومجاز فيما
عداه ونقل عن الاشعري ومن تبعه الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد
والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي لنا المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول القدرة على وضع الفاظ للعموم ثابتة بالضرورة
والداعي موجود فان الحاجة ماسة الى الاعلام العين معنى العموم والى التعبير عنه ليفهم السامع ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر مشهور بين الناس تكثر مزاولتهم له ويحتاجون
في اكثر محاوراتهم اليه ولا مفسدة فيه ولا مانع من عقلي او نقلي واذا ثبتت القدرة على الفعل والداعي وانتفى الصارف وجب وجود الفعل اعترض الغزالي عليه بانه قياس
في اللغة سلمنا الوجوب لكن يمنع عصمة الواضع حتى لا يخالف الحكمة سلمنا لكن يمنع عدم الوضع فان المشترك موضوع ولا يخرج عن الوضع باشتراكه والجواب انا لم نستدل بما
ذكرناه على انه قياس بل استدللنا بوجود العلة على وجود المعلول ولا نعني بالوجوب هنا الذي يستحق تاركه الذم حتى يشترط العصمة ولذا ضممنا الى دليلنا ان الاصل عدم الاشتراك
ثم المطلوب الثاني معنى العموم ظاهر مشهور يجري مجرى السماء والارض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة الى العبارة عنهما ولا مانع هناك من الوضع فكما يجري
هذه الاوصاف نصيق الى الاعصار لاهل اللغة ان يضعوا للسماء والارض لفظا يخص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني مع الحاجة نحو يسيرة اليه بل قد وضعوا
للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسما يدل عليه وكيف يجوز من الامم العظيمة في الاعصار المترادفة ان تضع الاسماء الكثيرة
للمعنى الواحد وان يضعوا الفاظا الاصطلاحات خاصة ويعدلوا عن وضع لفظ يخص معنى ظاهر لا يتوخى لا يستغني عنه الامم اهل اللسان العرب مع كثرته لم يضعوا
للفعل الحال عبارة تخصه دون الفعل المستقبل ولا وضعوا للاعتماد سفلا والاعتماد علوا ولا الرائحة الكافور ولا الكون عبارة وغيرها الفاظا تخصها مع ظهورها
وشدة الحاجة الى التعبير عنها لانا نقول الجواب عن الاعتقاد بمنع ظهورها فلذلك لم يضعوا لها الفاظا اعترض عنه ابو الحسين بانه لا شيء اظهر من الحركة الكافور ومقاديرها
كالحركة المسك والاعتماد والمدافعة ثم اجاب بانا اذا وجدنا للشيء الظاهر عبارة تدل على التعبير عنه اما مفردة او مركبة فعندنا مقصودنا الشيء في اللغة كلام مفرد ولا مركب يدل

على الاستغراق وحده وهذه الاشياء لها عبارات يعرف بها وهي لمسماة مضافة فانا قلنا رائحة المسك والاعماد سفله او علوا وغيره بلا انه يميز بين هذه المعاني من غيرها
ثم اعترض نفسه بانه الاشتراك بين الاستغراق والبعض معنى معقول شديد الحاجة الى التعبير عنه وتدعو الضرورة اليه ان يجعل المتكلم غيره في شك من استغراق كلامه او
قصره على البعض فينبغي ان يكون في اللغة لفظة تفيده واجاب بحصول ذلك بالترديد فيقول جائني اما كل الناس او بعضهم ثم قالوا ان في اللغة ما يفيد الاستغراق وهو قولنا
استغراق فلنا من يحكم ظني ذلك ويحسن الاستفهام والتاكيد والاستثناء دليل على عدم الاستغراق ونحن نعلم حسن استغرقت كل الخبز الا هذا الرغيف ويحسن الاستفهام
والتاكيد فيقول استغرقت كل الخبز كله لا نقول الاستغراق ليستغني عنه بان يعدد المتكلم الاشخاص الداخلين تحت حكمه لانا نقول قد يريد الانسان ان يعبر عن جميع الناس
ليدل على حكم شامل لهم ويمتنع ان يعدهم واحدا واحدا ولا يكون التعليل في التعميم مثل كل من دخل داري ضربته لانه دخل داري مخفا على اكثر الاحكام كما اذا اراد ان
يخبر بان كل انسان في الدار قائم او ضاحك وغيرهما مما يكثر تعدده لم يعرف علة ذلك وقد يختلف العلل بالنسبة الى الاشخاص فلا يمكن تعميم العلة منهم لا يبقى اغنيا لهم الا
لو كانت اللغة وضعية حتى اذا وضعوا اسما لغرض هو قائم في الاستغراق وجب ان يضعوا له كلمة ايضا ولا يلزم لو كانت توقيفية لانا نقول على تقدير التوقيف
يجب اذا لم يرد هو لعلى وضع كلام لمعنى يشتد حاجتهم الى التعبير عنه ان يضعوا له كان المستحدث للصناعة يلجئ الى وضع اسم لها وان كان ناصل الوضع ليس له وكذا من ولد
له ولد اذا احب ذلك في الشخص الواحد فالامم الكثيرة في الازمنة المتطاولة المتصلة اولى بوجوب ذلك واما المنقول فمن وجوه الاول لو كانت الالفاظ التي تدعى
عمومها مشتركا بين العموم والخصوص كما ذهب اليه القائلون بانه لا صيغة للعموم تخصه لكان التاكيد يزيد الاشتباه والثاني بطلانه بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه اذا قال رايت القوم كلهم اجمعين يكون قد اكد لفظة كل وهي مشتركة بين الاستغراق وملحقه من المجموع والتاكيد يفيد تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس فالا
وهو باطل قطعا للعلم بان مقاصد اللغة في ذلك الاصطلاح نفي تاكيد الاستغراق ولو اراد تاكيد الابهام لم يعد الى صلة التاكيد لفظة اجمعين عندهم مشتركة ايضا وكل
من دخل على ما يلزم تابع بين الاول التعلية فانه يتاكد ذلك المدلول ويجري قولنا رايت القوم كلهم اجمعين مجرى رايت جميعا اما كل القوم او بعضهم ثم تكرر هذا الكلام مرة
بعد اخرى في انه يكون موكدا للالتباس الثاني لو كان لفظة كل وما اشبهها من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق والبعض لجاز ان يكون كل موكدة للبعض
كما جاز ان يكون موكدة للاستغراق والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل واحدة من هذه الالفاظ حقيقة في البعض فلو جاز ان يتاكد بها اللفظ
الكل جاز ان يتاكد بها البعض لا يقال انه لفظة كل واجمعين اكثر استعمالا في الاستغراق من غيره لانا نقول ان كانت حقيقتهما الاستغراق خاصة فهو مذهبنا وان كانت
مشتركة لزم ما قلناه ولا يلزم من غلبتهما في الاشتراك والا فهو مطلوبنا لا يقال اذا قلت الناس كلهم اجمعين جاز انه اراد اكثرهما لو قال رايتهم كلهم ورايتهم اجمعين لانا نقول
ان كان كل واحدة من لفظي كل واجمعين لا يفيد هذه الكثرة وصح على الاجتماع مثله لان المركب من الكلام انما يفيد تركيب معاني مفردة فهذا حقه يفي بذلك الثالث قال قاضي
القضاة الذي يفيد قول الذاهبين الى ان لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه ان اهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة المعينة كرجل ولن يتم
الا مع القول بان في العموم ضربا من الاستغراق واعترض بان ذلك يتم من دون ما ذكره لان النكرة في الاثبات تتناول واحدا لا بعينه ولفظة العموم جمعا الجمع المستغرق
المستغرق على المذهب الرابع فرق اهل اللغة بين تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقالوا رايت زيدا نفسه ولم يقولوا اجمعين وقالوا رايت القوم اجمعين ولم يقولوا نفسه وكما
اختلف التاكيد لا بالقصد وهذه الدلالة يبطل بها قول من جعل اللفظ العام للخصوص خاصة لا الجمع المشترك بين كل الجموع ولا يصح على الواحد الاثبات الخامس كل من اراد
ان يخبر عن الاستغراق فلا بد له من استعمال هذه الالفاظ التي يدعى انها للعموم فيجب ان يكون موضوعة له لانه لا مندوحة منها وجرى مجرى كل الحقائق التي يفزع الى العبارة
الموضوعة لها فيحتج منكر العموم بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل لان العقل لا مجال له في الوضع واما ان يكون نقليا فهو باطل لانه
نقل متواتر لا يعرفه الكل والاحاد لا يفيد اليقين بل الظن والمسألة علمية فلا يجوز الاستدلال عليها بالظن والجواب المنع من كونه غير معلوم فان كل من استقرا اللغات
علم بالضرورة ان لفظة كل وجميع للعموم سلمنا لكن يعلم بالعقل وله مجال في اللغات بواسطة مقدمات نقلية سلمنا لكن جاز التمسك في هذه بالاحاد ومنع كونها
علمية واحتج القائلون بالخصوص بوجوه الاول الخصوص متيقن والعموم مشكوك فيجب حمله على المتيقن اولى الثاني ما لب استعمال هذه الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان
التجار والعسكر وكل صاحب حرفة وانفقت دراهمي وغير ذلك والاصل صرف الاغلب الى الحقيقة الثالث انا قال السيد بعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه درهما
فانه لا يحسن منه الاستفسار عن ارادة البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن ارادة الجميع فجعل الصيغة حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه اولى مما يحسن لان
الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم حسن ان يقول العبد كل الرجال اكرمهم وكل داخل اعطيه او بعضهم حتى الفساق الرابع
لو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان اتيه بها الخصوص يلزم كذب المخبر كما لو قال رايته مرة وكان قد راه عشرة مجاز وفيما الاجماع الخصوص وارادة العموم
الخامس لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها شيئا غير ما افادت ولكان عبثا الثاني لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا لافادة الاستغراق بأول الكلام ثم بالاستثناء رجوع
عن تلك الافادة كما لو قال اضرب كل من في الدار ثم يقول لم اضرب كل من في الدار ولان العموم لو استغرق لكان قوله ضربت الكل بمنزلة ضربت زيدا وعمرا وخالدا ثم
يقول الا زيدا لم ولما يحسن هنا فكذا ثم ولما حسن ثم دل على انها ليست للاستغراق السابع لو كانت من للعموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده الواحد ولا

كثرة بعد الاستغراق فلا يجمع والتالي باطل لقولهم من ان من ينون الثامن يصح ادخال لفظ كل وبعض على ما ادعيتم عمومه مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض
من دخل داري اكرمه من غير تكرير ولا نقض والجواب عن الاول المنع من تيقن الخصوص والا لم يكن العموم محتملا وانتم قد اعترفتم به سلمنا لكن ذلك لا يدل على
انها حقيقة في الخصوص فان الثلاثة متيقنة الارادة من العشرة ولا يلزم كون لفظة العشرة حقيقة في الثلاثة ومجازا في الزايد لا يقال الزيادة على الثلاثة في العشرة
متيقنة لانا نقول لو كانت متيقنة لامتنع الاستثناء والحاصل ان الخصوص ان كان كل المراد لم يكن متيقنا وان كان مرادا في الجملة لم يدل على الوضع له سلمنا لكن
يعارض بكونه حقيقة في العموم اذ من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل اللفظ على الخصوص لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص حصل مقصوده لو حمل على
العموم وليس احدهما اولى من الاخر وعن الثاني بالمنع من كونها للخصوص في الامثلة سلمنا لكن نمنع غلبة الاستعمال وما ذكرتموه من الامثلة وغيرها نادر بالنسبة
الى مظان العموم في هذه الصيغ سلمنا لكن الغلبة لا تدل على الحقيقة فان المجازات العرفية غالبة ولم يخرج عن كونها مجازات بل بما غلب استعمالها فيه وعن الثالث
حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم لان التاكيد امر مطلوب كما اذا قال رايت السلطان حسن ان يستفهم هل رايت السلطان نفسه
او اتباعه وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يقتضي كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن
جميع الاقسام الممكنة ثم نقول الاستفهام لما ان يقع من يجوز عليه السهو او من لا يجوز عليه والاول قد يحسن لغير ما ذكرتم الاول ان يظن السامع ان القائل غير متحفظ
في كلامه وهو كالساهي فيستفهمه حتى انه لو كان ساهيا زال السهو وان جزم به يتحقق فلهذا يحسن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاخبار الثاني قد يظن السامع لاجل
امارة ان المتكلم اخبر بالعام من جملة على سبيل المجازية وتشتد عناية السامع الى المعرفة فيستفهم لنعلم المتكلم شدة اهتمامه فلا يتجاوز كلامه ولهذا اذا قال رايت
كل من في الدار فيقال رايت زيدا منهم فاذا قال نعم زال التهمة لعلة احتمال المجاز فقد لا يتحقق من يرجيه مبلغه معرفته شدة اهتمام السائل الى ان يقول لا اتحقق رؤيته
الثالث قد يستفهم طلبا لقوة الظن الرابع انه يوجد قرينة تقتضي التخصيص مثل ما لو قال اضرب كل من في الدار وكان فيها الوزير فان الظن يقتضي بعدم ضربه مع
التعارض يحتاج الى الاستفهام ليقع الجواب بخاص لا يقبل التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فكذلك لان دلالة الخاص اقوى فيطلبه ليخلص بعد العام تحصيلا
لتلك القوة وعن الرابع ان الكذب انما يلزم لو لم يرد الجارح صلوحه كما لو قال رايت اسد الجليل العشرة والعشرين فان لفظة العشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ومجازا
وعن الخامس ان المراد بالتاكيد التقوية والعلم بعدم مخالفة المتكلم وعدم ارادة التخصيص وايضا المتكلم اما ان يجوز عليه السهو فيجري التاكيد لما تقدم او لا يجوز فيفيد قوة
الظن ويعارض بجواز تاكيد الخصوص مثل جاء زيد نفسه وتاكيد الفاظ العدد مثل عشرة كاملة ولان التاكيد تقوية فكان حاصلا فلو كان لتحامل على الاشتراك لكان
ذلك الاشتراك على ما هو بقيده لا يقال التاكيد يعين اللفظ لاحد مفهوميه لانا نقول لو كان نصا لما كان تاكيدا وعن السادس النقض بالفاظ العدد فانها مع كونها في ذلك العدد
معرضة للاستثناء والفرق بين الاستثناء والنقض ان الاستثناء متصل كالجزء من الكلام لعدم استقلاله فيجب تعلقه بما تقدم فيصير الجملة شيئا واحدا يفيد ارادة
ما عدا المستثنى فلا يصح ضربت كل من في الدار ما ضربت كل من في الدار لاستقلال كل من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى تعلقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به لزم الاول ضرب
الجميع والاخر نفيه فكان نقضا واما الثاني فالجامع فيه ثم الفرق ان الاستثناء اخراج بعض ما كان يتناوله ضربت زيدا وعمرا الا زيدا لا انصراف الا زيدا الى زيد الا عمرو
لان زيدا ليس بجزء منه ولا يجمعهما معا لاستقلال كل منهما بنفسه ولا يشملهما اللفظ الواحد هو كل لهما فيكون الاستثناء فقد دل على ان لفظة الكل مستعملة فيهما لا نصا نقضنا
نحو رايت كل الناس الا زيدا وايضا كونه حقيقة في الاستغراق لا ينافي جواز التجوز بغيره والاستثناء دليل على استعمال المجاز منه ثم نقول ظاهر العموم الاستغراق
مع التجرد عن الاستثناء او مع عدمه فان قالوا بالاول لم يتجرد عن الاستثناء فلا يكون نقضا وان قالوا بالثاني منعنا فانه دل على ان العموم انما يستغرق ما دخل عليه
فاذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى فهو مستغرق له ولم يكن الاستثناء نقضا فانه لا فرق بين قولنا كل من في الدار الا بني تميم وبين قولنا كل من في
الدار من غير بني تميم لان كل واحد منهما يفهم عموم الحكم فيمن عدا بني تميم ولو لم يستعمل الا في غير ظاهرها ولا يكون الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم فيما عدا المستثنى كالمقيد
بالشرط والصفة وكما لا يصح العموم الشرط كذا العموم المستثنى بعينه وعن السابع انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة وانما هو اشباع الحركة والحاق
زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انه انما يجمع حالة الوقف اذا حكى بها الجمع المنكور لا يكون للعموم وعن الثامن ان لفظ العموم قد استعمل في غيره مجازا
من غير نقض وتكرير فلا يكون منكرا احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي تدعي عمومها قد استعملت في العموم تارة وفي الخصوص اخرى
فان من دخل داري وهبته قد ما يريد به العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كلا المعنيين فيكون مشتركا فان الظاهر من استعمال اللفظ في معنى كونه حقيقة فيه لانه الاصل
ولان التعزير علينا الحكم بكون اللفظ حقيقة في شيء انما طريق سواء ولا شك انه لم يكن حقيقة في العموم والخصوص كان مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة
والاصل عدمه ولان القرينة ان عرفت ضرورة امتنع وقوع الخلاف فيها ولا يعرف نظرا الا ما نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يدل عليه الثاني حسن الاستفهام
عن ارادة الجمع او البعض يدل على اشتراكه فيهما والجواب عن الاول انه ادعى انه ادعيتم ان الاستعمال لا يكون الا مع الحقيقة بطل المجاز وان سلمتم جواز اقترانه مع المجاز لم يبق
مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة لانقسام الاستعمال مع كون المجاز على خلاف الاصل لان عدم القرينة دليل على الحقيقة لانا نقول ترك المجاز على خلاف الاصل على المسألة عند

علمية وايضا فالاشتراك على خلاف الاصل ايضا والمجاز خير منه عند التعارض وقد منع عدم القرينة وفساد الطريق لازم لكون اللفظ حقيقة لا يدل على صحة هذا الطريق لعدم الاستعمال
لا فائدة منا فادة فلا يصير صحيحا الفساد منه ومنع انحصار الطريق والفرق بين قد تنازع فيه الائمة واكثر اهل اللغة سلموا العموم لكن لانم انه لم يوجد ما يدل على المجاز في الخصوص
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد المرتضى على هذا عول وكلهم يدل على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع في الاستدلال على
كونها مشتركة بين العموم ومن الثاني ما تقدم من ان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لحجة القائلين بالتعميم في الامر والنهي دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف بالامر
عامة ومواضع عامة فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما لزم التكليف او كان تكليفا بما لا يطاق اما الخبر فليس بتكليف ولا يجوز تعديه بالمجهول لمن غير بيانه كقوله كم اهلكنا
من قرن والجواب لا فرق بين الامر والخبر فانه كما وقع التكليف بالامر عامة كذا وقع التكليف بمعرفة الاخبار العامة مثل الله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذا للعموم
الوعد والوعيد للانزجار عن المعاصي والانقياد الى فعل الطاعات واذا تساوى التكليف فلا فائدة في الفرق بين الامر والخبر وفيه نظر لان العموم قد يجامع الخبر

البحث الثاني في صيغ العموم وفيه مطالب الاول في ان لفظتي كل وجميع للعموم ويدل عليه وجوه الاول قوله جاء وكل نفيه تناقض ما جاء في كل نفيه ولهذا يستعمل
كل منهما في تكذيب الآخر وانما يتحقق التناقض لو افاد الكل الاستغراق لان النفي من الكل لا يناقض الثبوت في البعض وفيه نظر لان التناقض لا يتوقف على ان يكون
كل للعموم فانه على تقدير ان يكون سور ايجاب جزئي يكون نقيضه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الانسان كاتب ليس ولا واحد من الانسان بكاتب وبعض
يكفي في التناقض اتحاد الموضوع الثاني لفظة الكل والبعض متقابلتان ولما يحصل التقابل لو كانت لفظة الكل غير محتملة للبعض وفيه نظر لان القائلين بالخصوص
يمنعون التقابل بينهما سلمنا لكن يكفي في التقابل احتمال الكل العموم دون البعض الثالث سبق الفهم دليل الحقيقة واذا قال رايت كل من في الدار سبق الفهم الى انه
الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا بين الجميع والبعض لما حصل السبق كما في الالفاظ المشتركة الرابع لو قال السيد لعبده كل من دخل فاعطه درهما فلو اعطى
العبد كل احد لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طويلا فقال السيد لم اعطيته مع اني اردت القصار كان للعبد ان يقول انك لم تامرني باعطاء الجميع دون
القصار وهذا قد دخل في كل فيسمعه لام السيد على تعيينه وهذا العبد على فعله ولو انعكس الحال فاعطى العبد الطوال خاصة ومنع القصار كان للسيد
لومه على منع القصار ولا يقبل عذر العبد بان ظننا قصير ولفظ السيد عام فلعله اراد الطوال فاستحق العبد المؤاخذة وفيه نظر لان القائل بعدم العموم يمنع من
توجه الذم باعطاء الجميع قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار لا باعتبار العموم بل باعتبار التخصيص مع احتمال اللفظ على السوية الخامس لو قال اعتق كل
عبيدي وكل امائي طوالق ثم حكم بعتق الجميع وطلاق النسوة بخلاف ما لو قال غانم حر وله عبيد اسم كل منهم غانم فانه يجب ان يستفهم منه مراده ولو كان لفظ الكل مشتركا لما افترق
الحال ولوجب الاستفسار فيه كما في غانم السادس الفرق واقع بين جاءني فقهاء وجاءني كل الفقهاء ولولا دلالة الكل على الاستغراق لما بقي فرق وفيه نظر لان الاشتراك
في الشمول من الاول وكان فيه السابع اهل اللغة عند ارادة التعبير عن الاستغراق لا يستعملون الا لفظتي الكل والجميع دون الجمع المنكر فيدل على العموم وكلما فرض من القران يمكن فرض
عدمه حتى انه لو كتبنا باوقال المملوك ما فيه مع عدم القرينة والاصل فهم العموم مع عدم وقوفه على القرائن البصرية لفقد السمع والسمعية لفرض عدمها الثامن
سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل فقال عثمان له كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان كاذبا وفيه نظر لمعارضة قول عثمان بقول الشاعر التاسع
لو قال رايت كل من في البلد عد كاذبا بتقدير عدم رؤية البعض وفيه نظر للمنع من تكذيب العامي لقول كل الناس علماء بكل الناس ليسوا علماء ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب لاحد
العاشر لو كان قول القائل كل احد يفيد العموم ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القائل كلهم بيانا
لجوابنا ولكل منهما غير ما تناوله الامر الحادي عشر [illegible] حسن استثناء كل واحد منهم سوى الجميع واستثناء اي واحد شئنا
الاصرين فيما دخل عليه لا تاكيد له كما لو قال رايت شيئا باصره الثاني عشر لو قال العبيد كل من دخل فاضربه حسن استثناء كل واحد منهم
على الاطلاق والعلم بحسن الاستثناء معلوم من عادة اهل اللغة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل لوجوه الاول المستثنى من الجنس لا بد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه
فاما ان يعتبر الوجوب مع هذه الصحة او لا والثاني باطل لانه لا يبقى الفرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما في الصحة والتالي باطل للعلم من اهل اللغة بالفرق فالمقدم
مثله فوجب ان يكون الجمع المستغرق وهو المطلوب الثاني الاستثناء اخراج وانما يتحقق مع الدخول الثالث اكثر اهل اللغة عليه وقول الاكثر حجة واجماعهم على انه اخراج جزء من كل
والجزء يجب كونه جزءا من الكل الرابع الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيكون في غيره كذلك اما الصغرى فبالاجماع فانه لو قال له عندي عشرة الا درهما
لزمه تسعة ولو قال عشرة ولم يستثن لزمه عشرة واما الثانية فلانه لولاه لزم اما الاشتراك او المجاز وكلاهما خلاف الاصل الخامس لو صح الاستثناء لاخراج ما يصح لا ما يجب لصح
اضرب رجلا الا الانبياء الصالحين لصحة دخوله تحت لفظة رجل وليس كذلك وفيه نظر لبطلان الاستثناء من المستغرق وعدم دلالة رجل على التعدد فانه مثل الاستثناء
يوجب التعميم فانه يصح من جمع القلة كالافعل والافعال والفعلة وجمع السلامة اي من شئت معان شيئا من هذه لا يقتضي العموم بالاجماع ولانه يصح اصحب جماعة من الفقهاء
الا زيدا ومعلوم ان المستثنى هنا لا يجب دخوله تحت المستثنى منه المنكر ولانه يصح صل الا في اليوم الفلاني ولنا ان نستثني ما نشاء من الايام ولكان الاستثناء
يخرج ما لولاه لوجب دخوله لكان الامر يقتضي الدوام والفور وقد تقدم بطلانهما سلمنا لكن نمنع استثناء كل واحد من قوله كل من دخل اكرمه فانه لا يحسن منه استثناء
الملائكة والجن والصور ولا ملك الهند وملك الصين وهو كثير النظائر سلمنا لكنه لانم ان الاستثناء يتحقق وجوب الدخول لانه يصح الاستثناء من غير الجنس الجماد مع

عدم الدخول

عدم الدخول وجوب لو صح لعمه سلمنا لكن لانم انه لولا الوجوب لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لجواز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا لكن معناها
يدل على الاكتفاء بالصحة وهو ان الصحة اتم من الوجوب فحمل اللفظ على الصحة حمل على الاتم فائدة السادس يحسن اكرم جماعة من العلماء الا زيدا وان لم يفد مرتبة من اكثار الافراد مع
عدم وجوب الدخول فلا يكون المنكر للاستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم انما يتم لو لم يجز المناقضة على الوضع في نظم الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة نعم لو ثبت
ان اللغات توقيفية تم ذلك لكن ذلك غير معلوم سلمنا دلالة الاستثناء على العموم لكن يدل على عدمه لانه لو كان للعموم لكان الاستثناء نقضا فالجواب يمنع حسن استفهام
او عدد شئنا من جمع القلة فانه يصح له علي افلس الا درهم ولا يصح لو قال له علي افلس الا درهم وفيه نظر لان الاستقباح هنا لخصوص المادة وكونه
الاستثناء وقد صحب جماعة من الفقهاء الا زيدا يخرج ما لولاه لصح فان قلت انه في سائر الصور كذلك على انا نمنع حسن ذلك في اللغة ولهذا انا ولو نه ويقول لو نوى اصحب رجالا
الا زيدا ان الا بمنزلة غير في بعضهم والامر ونحوه لا يقتضي التكرار ولا الفور لكن لا يمتنع منهما فيجوز ان يكون باقتران الاية بوعيد لا بدلالته عليهما ولم يحسن استثناء الملائكة
والجن وملك الهند والصين للعلم بخروجهم عن الحكم والمقصود من الاستثناء الاخراج ولهذا يحسن استثناء من في المشتبه بدخوله فيه ولهذا يحسن من الله تعالى استثناء
مثل الميت من خلقت الا الملائكة ونظيره بغير الرحمة الى جميع الخلق الا الملائكة المتكبرين على انه مشترك الالزام فان الاستثناء لو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح
استثناء الملائكة والجن لصحة تناول الخطاب لهم وايضا نمنع قولنا الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب ونقول ان كل ما لولاه لوجب يصح استثناؤه وفيه نظر فانه
لو وجب دخوله لصح استثناؤه مع ان المانع من استثنائه عدم الدخول لان الاستثناء من غير الجنس ممنوع فان جملة من الفضلاء منعوه سلمنا لكنه مجاز لان الاستثناء
مشتق من الثني وهو الصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لولا الصارف لدخل ثم انه مشترك الالزام فانه لولا الاستثناء لم يصح الدخول وانما قلنا ببقاء الفارق بين الجمع المنكر
والمعرف لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك لما بقي الفرق وحمل الاستثناء على الصحة وان كان اولى من حيث
العموم لكنه معارض بان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب لكنا قد افدنا به الصحة والوجوب معا ولو حملناه على الصحة لم نفد بها الوجوب فالحمل على الوجوب بين الدليلين
اولى سلمنا ان الاستثناء من الجمع المنكر لبيان الصحة فلم يكن في كل ترجيح كذلك والاصل عدم التناقض خصوصا وقد ثبت ذلك الوضع والاستثناء لا يكون
ينقض على ما يلزم واما ان في الوجوه التي ذكرتم نظر اما الاول فلانا لو سلمنا الفرق فلم قلتم انه بالعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون بكثرة الافراد وقلتها كما في الفرق بين جمع
الكثرة وجمع القلة وان لم يفد العموم لجملة وح جاز ان يكون الجمع المعرف يفيد ما يفيده جمع الكثرة الا العموم او بان المنكر ليس مشتركا والمعرف مشترك
واما الثاني فلان الاخراج متحقق مع الصحة كما يتحقق مع الوجوب فانك اذا قلت دابة جاء الا حمارا نحو الدابة فاذا قلت الا زيدا اخرج عن الصلاحية كما يخرج
عندكم في المعرف من الوجوب واما الثالث فلان ادعيتم ان اهل اللغة قالوا انه اخراج ما لولاه لدخل قطعا منعناه ولكم ولا برهان عليها وان ادعيتم ما لولاه لدخل مطلقا
يخل فعلا او صلاحية سلمناه والشيء قد يكون جزءا على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب فالاول نحو اضرب رجالا فانه يجوز ان يكون كل جزء منهم والثاني كما في الافراد
وح فليس في نص اهل اللغة ان الاستثناء يخرج ما يجب ان يكون كل جزء اما الرابع فان الاستثناء من العشرة انما حسن لانه لولاه لصح دخوله في الخطاب لا لوجوب
دخوله فان وجوب الدخول لا يمنع صحته لانه لا يمكن الجمع منه صحة دخوله ووجوبه لا تتنافيان صحة دخوله تحت العشرة يعني بها ان اسم العشرة يتناوله ويميزه على
سبيل الحقيقة ووجوب دخوله تحته يعني به انه لا يكون الخطاب حقيقة الا اذا دخل تحته ومعلوم ان الاول لا يدخل تحت الثاني واما الخامس فلانه قوله اضرب بعض
الانبياء لغيره لا يمكن لانه يتناول كل بعض على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي ان يحسن استثناء زيد منه ليخرج من وجوب تناول الخطاب
له على البدل لا يقال انما يحسن ذلك لان قوله اضرب رجلا يتناول كل رجل على وجه الشمول والاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته على جهة الشمول او الجمع لانا
نقول جاز ان يكون الاستثناء يخرج ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول واما استثناء الانبياء فانه لا يستعمل الا ندورا لصحة تعينه فانه لم يعلم ان في
ما تناولت الاشخاص معينا او لم يكن مستثنى والعيني للمعين الواحد لا يجوز ان يستثنى منه لانه لم يحتمل معه غيره على جهة الشمول لا على جهة البدل فبطل الاستثناء
لانه يحتمل الا يدل على المتعدد المتفرق بالمال **المطلب الثاني** في ان من وما واين ومتى في الاستفهام للعموم هذه الصيغ اما ان يكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على
سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والجميع باطل الا الاول اما الثاني فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الجميع لوجوب المطابقة بين السؤال والجواب والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله واما الثالث فلانه لو حسن الاشتراك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سئل من عندك فكان يجب ان يقول تسالني عن الرجال
او النساء فاذا اجاب بعن الرجال قال او العرب او العجم فقال العربية قال من ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة معينة منه
مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان مثل هذا السؤال فلانه الاصل
عدم الاشتراك واما الرابع فباطل بالاجماع وايضا يحسن المجازاة والاستثناء مثل من دخل داري اكرمته الا الفساق وايضا لو قال اكرم من دخل داري فاخل العبد باكرام
بعض استحق اللوم فان قيل لانسلم انها ليست موضوعة للخصوص ويحسن الجواب بذكر الجميع اذا قصد مع اللفظ قرينة يجعلها للعموم وحكم المركب مخالف لحكم المفرد سلمنا
لكنه مشترك ولا يحسن جمع الاستفهامات لوجود قرينة تعين المراد سلمنا ايهام القرائن لكن انما يصح ذكر الكل لو لم يكن مفيدا للمطلوب بل لا شك في افادته للمطلوب وميزه

لتعديات الانسان الا المؤمنين ولان ملاه الخنس لما لنم جميع افراد النوع الا المؤمنين جاز الاستثناء ومن الثاني لان لام الجنس يفيد تعيين الماهية ونفس الماهية لا يقتضي الكثرة وفيه نظر لان تعيين الماهية قد استفيد من المنكر والا لا يجوز ان يقال المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين من الالف واللام دلالة على عموم افراده والكثرة ومن الثالث بالمنع من اشعاره بالعلية سلمنا لكن ذلك يكون دليلا منفصلا لا من لفظه وعن الرابع بالمنع من الاجماع وانما يعلم ما ذكره من قول الشيخين ومن تبعهما اتفقا على انا نمنع من الفرق بين المسلمين اذ يجمعهما الطريق واحدهما لا طريق واحدهما البحث الثاني في الجمع المنكر وفيه مطالب الاول في ان اقل الجمع ثلثة وهو قول ابي حنيفة والشافعي واليه ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي وقال الغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي ان اقله اثنان وهو مذهب زيد بن ثابت ومالك وداود وقاضي ابي بكر والاستاذ وابي اسحق وقال الجويني يمكن رد لفظ الجمع الى الواحد والتحقيق انه ينقدح هنا امران احدهما ان قولنا جمع ما الذي يعنيه والثاني ان يقال الالفاظ الموصوفة بانها جمع هل يفيد الاثنين حقيقة او لا اما قولنا جمع فانه يفيد من حيث الاشتقاق ضم الشيء الى الشيء وهو في اللغة الفاظ مخصوصة نحو هذا اللفظ جمع وهذا تثنية واما قولنا جملة ورجال فانه يفيد ثلثة فصاعدا ولا يفيد الاثنين الا مجازا والثاني هو المتنازع فيه لنا وجوه الاول فرق اهل اللغة بين التثنية والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والواحد والتثنية الثاني فرقوا بين الضمير فقالوا في التثنية قاما وفي الجمع قاموا وفي الثلثة فعلوا وفعلوا وفي الامر للاثنين افعلا وفي الثلثة افعلوا وفيهما نظر للفرق في بعض صيغ الثلثة الثالث ان يجعل الجمع الثالث معنى الجمع بالثلثة فما زاد فعده التثنية وبالعكس فيقال رجال ثلثة وثلثة رجال ولا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال ولا رجال عاقلان ولا رجلان عاقلون وفيه نظر لارادة التطابق لفظا الرابع يصح ان يقال ما رأيت رجالا بل رجلين ولو كان حقيقة فيهما لم يصح نفيه وفيه نظر لدلالة القرينة الاضراب على الجمع الخامس لو قال له على دراهم لزمه ثلثة فما زاد وكذا الوصي لو نذر وفيه نظر لمنع الخامس السادس ما روي عن ابن عباس انه قال لعثمان لم رددت الام من الثلث الى السدس باخوين وقال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي ولولا ان ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان وانكر عليه مع انه كان من فصحاء العرب احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان اذ تسوروا المحراب فكانا اثنين لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا ان تحاكموا الى داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان انا معكم مستمعون والمراد به موسى وهرون عسى الله ان يأتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد الاخوين الثاني الاثنان فما فوقهما جماعة الثالث معنى الاجتماع حاصل في الاثنين الرابع لو اخبر الاثنان عن نفسهما قالا قمنا وفعلنا كما تقول الثلثة بلفظ الجمع الخامس لو اقبل عليه رجلان في مخافة فقال اقبل الرجال والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر مضاف تارة الى الفاعل واخرى الى المفعول واذا اعتبر الحاكمين مع المحكوم كانوا ثلثة فالكناية وقعت عن الجمع وفيه نظر فانا نمنع صحة اضافته الى الفاعل والمفعول معا ولو صح لاضافة الى كل واحد منهما منفردا والجواب الاول للسيد المرتضى ونقل عمن تقدم جوابين احدهما انه للتعظيم والثاني انه اضاف الحكم الى ساير الانبياء المتقدمين واعترضه بان التعظيم بالتشريك لم الذين حكم غيره وليس العادة ان يقول عن الاثنين قاموا ويضيف اليهما ثالثا وفيه نظر فانه التعظيم باعتبار اقامة الواحد مقام الجمع وهو غير مختص بالنون وقوله والذين قال لهم الناس الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وغيرهما والخصم مصدر يقع على الواحد والكثير يقول هذا خصم وهذان خصم وهؤلاء خصم بلفظ واحد وفيه نظر فانا لا نسلم صدق المصدر على الواحد والكثير لكن القضية تقتضي انهما اثنان والتثنية وحكاية حالها اقتضت ضمير الجمع في تسوروا واعطى صدق الجمع على الاثنين وكذا ففزع منهم ولم يعلم ما ذكره وعن قوله هذان خصمان اختصموا وعن مراد من قوله انا معكم مستمعون والجواب الثالث سمعون الذي قال لن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي مراد من قوله ان يأتيني بهم جميعا والطائفة تصدق على الجمع والقلب يطلق على الجارحة بالحقيقة وعلى الميل الموجود فيه بالمجاز فيقال للمنافق ذو قلبين كما يقال ذو وجهين ولسانين ولمن لا يميل قلبه الا الى واحد له قلب واحد ولسان واحد ولما خالفا امر النبي صلعم بما يامر في دينهما دواع مختلفة وافكار متباينة فاطلق عليهما اسم القلوب لان القلب لا يوصف بالصغو بل يوصف بالميل والجمع مع الاخوين للاجماع والاية والحديث المراد ادرك فضل الجماعة او انه نهي عن السفر الا في الجماعة ثم قال الاثنان فما فوقهما جماعة الثالث والمثلم يقع فيما يفيده لفظ الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال وامثالها الرابع ان مما هو اشتقاق لفظ الجماعة في الثلثة فان وجدت الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق لانه قياس في اللغة ولهذا لم يجب التارورة ولفظ قنا لا يدل على الجمع فان الواحد يصح ان يقول ذلك فليس بجمع وفيه نظر فان الواحد انما يصح فيه ذلك ان قصد التعظيم لنفسه بان يقاوم الجماعة ويقوم في الكثرة ولو كان واحدا والحقيقة مطلق للمثنى في هذه الصيغة والاطلاق الثاني صادق في الواحد فيقول جاء الرجال مجازا كما في الاثنين المطلب الثاني في ان الجمع المنكر ليس للعموم بل يحمل على اقله خلافا لبعض ابي على فانه قال انه للعموم لنا ان لفظ رجال يمكن نعته باي جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وهكذا ويمكن تقسيمه اليها مورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لكل واحد منها وغير مستلزم لها واللفظ الدال على ذلك المورد لا اشعار له البتة بشيء منها اما الثلثة فانها واجبة الدخول قطعا لانه اذا قصد الاكثر دخلت قطعا احتج بوجوه الاول حمله على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية الثاني لو اراد المتكلم البعض لعينه والا كان مراده مبهما والمطلوب التعيين فثبت انه للعموم الثالث يصح استثناء كل عدد منه سوى الاستغراق والاستثناء اخراج جزء من كل والجواب عن الاول ان حقيقة هذا الجمع الثلثة من غير بيان عدم الزيادة ووجوده وهو مشترك بين الثلثة لا غير وبين الثلثة مع غيرها واللفظ الدال على القدر

المشترك لا دلالة له البتة على شيء من جزئياته فضلا عن ان يكون حقيقة فيها وعن الثاني المراد بالجمع المنكر كالمراد في النكرة فكما لا يجب التعيين هناك لا يجب هنا كذا هنا وعن الثالث المنع من صحة الاستثناء لكن بعد تسليمنا لكن الفائدة هنا منع الصلاحية البحث الثالث في نفي الاستواء ذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فانه يقتضي نفي المساواة في جميع الامور ومنعه ابو حنيفة فقال اذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد صدق نفي المساواة ويتفرع على الخلاف القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يثبت والا لزم تساويهما واثبته ابو حنيفة وللعقل الاول احتج بوجهين الاول ان الجملة نكرة وقد دخل عليها النفي فيكون عامة كغيرها الثاني اذا قلنا لا مساواة بين زيد وعمرو فقد دخل النفي على مسمى المساواة على وجه المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ احتج الاخرون بوجوه الاول نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه او بعضها والدال على القدر المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات الثاني اطلاق لفظ المساواة اما ان يصح على تقدير الاستواء من كل الوجوه والا لوجب صدقها على اي شيئين فرضا حتى المتناقضين اذ ما من شيئين الا ويصدق مساواتهما في بعض الاشياء كالشيئية والمعلومية وسلب ما عداهما عنهما واذا صدقت المساواة بين كل شيئين لم يصدق نقيضها بينهما والا يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي جزئي فقولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من كل الوجوه الثالث لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان كل شيئين لا بد وان يستويا في شيء ما حتى النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة الرابع المساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب الجزئي السالب والتحقيق ان قول المساواة من الامور الاضافية لا تعقل الا مضافة الى غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقتضي بان الاطلاق ما يدل الى الجميع فنفيه لا يفيد العموم والا وجب ان الجمع الذي يقال من الطرفين لا يخلو من دخل اما الاول فلان الاستواء وان كان نكرة الا انه متعلقة لما كان جزئيا للمسمى لم النفي بعموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فانه قولنا لم يضرب زيد عمرا ليقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب زيد واما الثاني فكذلك فان نفي مطلق المساواة يقتضي عموم لا عموم للصفات فيه واما الثالث فان المساواة اعم من المساواة من كل وجه ومن المساواة من بعضها والدال على المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات فنفيه يكون للعموم واما الرابع فلانه معارض بمثله فان نفي المساواة انما يصح على تقدير نفيها من كل الوجوه فانه ما من شيئين الا وهما غير متساويين من وجه ما واذا صدق النفي كليا كان نقيضه جزئيا واما الخامس فان الحقيقة اذا تعذرت وجب الحمل على المجاز فنقول انا لا نمكن نفي المساواة من كل وجه بطل منعكم والا وجب الحمل على المجاز فيكون الحقيقي الوجود لا يخرج اللفظ من وضعه واما السادس فالمعارض متكامن من ان نفي المساواة للعموم والا لم يستقم اخبار بنفي المساواة لعدم الاختصاص وبانه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في صفة من الصفات واجيب بان نفي الاستواء متعلق اصحاب الجنة واصحاب النار متعلق بصفاتهم وانه لوحظ بالموضوعين كفى في افتراقهما ان يتباينا في بعض الصفات وعن الجابه الشافعي للقصاة من مسلك الشافعي بالاية فانما علم استواءهم في صفات الذات فلان انه لا يستويان في بعض الصفات ما لم يذكر ذلك البعض صارت الاية مجملة وقد ذكر في الاية الافتراق في الفوز فيجب حمل الاية عليه امر منه ابو الحسين ما ما لو سلمنا ان الاية تفيد نفي اشتراكهم في ذلك الصفات لم يجب نفي اشتراكهم في كثير من الصفات لان العموم اذا خرج بعضه لم يمنع من التعليق بباقيه البحث الرابع في الخطاب المتصل بالنبي صلعم اذا ورد خطاب مختص بالنبي صلعم مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر لئن اشركت لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو قول الشافعية وقال ابو حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما انه يكون خطابا لجميع الامة الا ما دل الدليل فيحمل على الخصوص لنا ان الخطاب المخصوص بواحد لا يدل على حكم غيره في وضع اللغة فان من خاطب بعض عبيده بخطاب موجه اليه لا يكون خطابا في حق الباقي ولا يلام السيد ذمهم على ترك ما امره به ذلك البعض وايضا لو تناول غيره لكان اخراج ذلك الغير تخصيصا وليس كذلك اتفاقا وايضا يحتمل ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة له مفسدة في حق غيره وكما خص النبي صلعم باحكام لم يشاركه فيها احد من امته ومع امتناع ايجاد الخطاب وجواز الاختلاف في الحكم والمقصود يمتنع التشريك الا بدليل خارجي والخلاف في ذلك ان ادعوا ان مساواة حكم غيره له مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان ادعوا انه مستفاد من دليل اخر مثل ما اتاكم الرسول فخذوه وما شابهه فهو خروج عن هذه المسئلة لان الحكم يجب على الامة بمجرد خطاب النبي صلعم بل بدليل اخر واذا ثبت ذلك ثبت ايضا ان خطاب الامة خاصة لا يتناوله احتجوا بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره امر لاولئك القوم ولهذا امر السلطان الموثق بالركوب الى مناجزة العدو فان اهل اللغة يعتقد ذلك امرا لاتباعه وكذا اذا اخبر عنه بانه قد فتح البلد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه والنبي صلعم قدوة الامة ومتبوع لهم فامره ونهيه يكون امرا لاتباعه ونهيه ووضوحا يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن وهو يدل على ان خطابه خطاب امته وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج جعله بانه اباحه ذلك لكونه مباحا للامة ولو كانت الاباحة مختصة به لم ينتف الحرج عن الامة وايضا لو لم يتعداه الخطاب لم يكن لقوله خالصة لك فائدة والجواب عن الاول يمنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه لغة ولهذا لو صرح امر المقدم ولم يامر الاتباع وحلف انه لم يامر الاتباع لم يحنث وما ذكروه من الامثلة امور جزئية مستفاد منها مشاركة الاتباع لخصوصية الواقع ولزوم توقف المقصود على امر الاتباع بخلاف امر النبي صلعم بشيء من العبادات او بتحريم شيء من الافعال والاية الطلاق ذكر النبي صلعم اولا للتشريف وعن الثاني ان قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها الاية تدل على المقصود وقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج لا يدل على ان نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم معلول لقوله زوجناكها بل غايته ان رفع الحرج عن النبي صلعم كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة وعموم الخطاب غير متعين لذلك وعن

الثالثة الفائدة في الالحاق **البحث الخامس** في الخطاب بالذكر والمؤنث اللفظان اختص كل واحد منهما لم يتناول الآخر فلفظ الرجال لا يتناول الاناث وكذا النساء لا يتناول
الذكور ولا احد منهما ان لم يقترن به ما يدل على احدهما كالناس ومثل من دخل الدار من ارقائي فهو حر وكذا الواو في هذه الصيغة او بعطفها نحو كلوا وقيل
انه مختص بالذكور لقولهم من منان منه منتان منات وليس بصحيح لما بينا من ان ذلك ليس جمعا وان اقترن به ما يدل على التانيث مثل قمن لم يتناول الذكور
اجماعا وان اقترن به ما يدل على التذكير مثل قاموا والمسلمون لم يتناول الاناث على المذهب الحق لنا ان الجمع تضعيف الواحد فقولنا قاموا والمسلم الا تناول المؤنث وكذا تضعيفه
المسلمون وايضا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات عطف جمع المؤنث على جمع المذكر ولو كان داخلا فيهم لم يحسن العطف لعدم الفائدة وفيه نظر لجواز عطف الخاص على
العام وقوله وعبر بالقصد التخصيص وايضا قالت ام سلمة ان النساء قلن ان الله لم يذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات ولو دخلن لما منع
السؤال والتقرير عليه وايضا روي انه صلى الله عليه وسلم قال ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤن فقالت عائشة هذا للرجال فما للنساء ولو دخلن لما صح
السؤال ولا التقرير عليه احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير عند الاجتماع والجواب لا نزاع فيما نص اهل اللغة عليه وليس محل النزاع فان اهل اللغة قالوا اذا اجتمعا
المذكر والمؤنث فالعبارة الدالة على صيغة المذكر ويوجب دخول المؤنث فيها ولو اكثر خطاب الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على دخول النساء في تلك الاوامر ولولا دخول
الخطاب بالحال كان ولما اكثر اختصاص الذكور بخطاب التذكير كالجهاد واحكامه واحكام الجمعة ولو كان خطاب التذكير متناولا لهن كان اخراجهن من هذه الاحكام
الاصل **البحث السادس** في ان المقتضى لا عموم له اعلم ان المقتضى هو ما اضمر لضرورة صدق المتكلم وذلك بان يكون اللفظ لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء فيه اذا لو
اذا كان ما يمكن اضماره متعددا فهل يجب اي واحد منها في اضماره صدق الكلام وهل يجوز اضمار الجميع ام لا الحق انه لا يجوز ذلك وهذا معنى قول الفقهاء
المقتضى لا عموم له مثاله قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه صلى الله عليه وسلم اخبر عن رفع الخطأ والنسيان ويتعذر حمله على حقيقته ضرورة تحقق
الخطأ والنسيان من الامة فلابد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية او الاخروية ضرورة صدقه صلى الله عليه وسلم وذلك الحكم المضمر قد يكون في الدنيا وقد يكون في
الاخرة كرفع التاثيم ولا يمكن اضمارها الا ان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد للضرورة ولا ضرورة في غيره فيبقى على اصل المنع لا يقال اللفظ يدل على رفع
الجميع لان رفعهما يستلزم جميع احكامهما واذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة تعين العمل به في نفي الاحكام سلمنا انه لا يدل وضعا فلم لا يدل عرفا وبيانه
انه يقال ليس للبلد سلطان وليس لهم ناظر ولا مدبر ويريد به نفي الصفات سلمنا لكن يجب اضمار الجميع لانه يجعل وجود الخطأ كعدمه ولعدم اولوية البعض فاما
ان لا يضمر شيء البتة وهو باطل بالاجماع او يضمر الجميع وهو المراد لانا نقول انما يلزم اللفظ نفي جميع الاحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ فاذا لم يكن منفيا لم يكن نفي
الجميع ولا الاصل في الكلام الحقيقة وفيه نظر لتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجازاتها وهو الجميع والتحقيق يرجع هذا الى التعارض بين المجاز والاضمار
العرف ظاهر وليس المراد فيه قولنا ليس للبلد سلطان نفي الجميع والا لم يكن موجودا وكلاما ما ولا كان يدل على نفي الجميع وان كان اقرب الى الحقيقة لكنه يوجب تكثير مخالفة
الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان وعدم الاولوية انما يلزم لو اضمرنا واحدا معينا ولسنا نقول به بل يضمر واحدا لا بعينه والتعيين من
الشارع لانا نقول انه يلزم الاجمال وهو على خلاف الاصل لانا نقول ان اضمار الكل يستلزم زيادة الاضمار وكثرة مخالفة الدليل على ما تقدم فكل منهما على خلاف
الاصل ثم اصولنا انها كانت راجحة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية فهو كاف في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار فهما بتقدير ما ذكروه مع
التمسك به لو كان راجحا وما تم التمسك به على تقدير ترجيح ما لا يمكن التمسك به الا على تقدير رجحانه وايضا الاجمال انما يلزم لو لم يظهر اولوية اضمار
البعض ونحن نمنع ذلك لان الاكثر ما يجب اضماره فيه بحسب العادة ما هو المضمر فلا اجمال **البحث السابع** في الفعل المتعدي اعلم ان الفعل المتعدي مثل
اكلت وان اكلت فانت حر لابد له من مفعول وقد اختلفوا فذهبت الاشاعرة والامامية الى انه يعم جميع الماكولات وقال ابو يوسف وابو حنيفة لا يعم
انه لا يعم الجميع وتظهر الفائدة في انه لو نوى ماكولا معينا قبل عند الاشاعرة والامامية حتى انه لا يحنث باكل غيره لان اللفظ عام يقبل التخصيص بعض مدلولاته
ابو حنيفة لا يقبل التخصيص لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم هنا حجة القائلين بالتعميم اما في النفي كما في قوله والله لا اكلت ان الفعل فيه لابد من مفعول
اليه بصيغته ووضعه فاذا قال لا اكلت فقد نفى حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفيه بالنسبة الى كل ماكول والا لم يكن نفيا لحقيقة الاكل من حيث هو
اكل وهو خلاف دلالة اللفظ واذا ثبت دلالة اللفظ على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى ماكول فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول فكان قابلا للتخصيص
اما في طرف الاثبات وهو ان اكلت فانت حر فلانه وقوع الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق ما كان شايعا في جنس المقيدات له
الداخلة تحته فكان صالحا لتفسيره وتقييده باي واحد منها كما لو قال ان اعتقت رقبة صح تقييدها بالمؤمنة ولولا دلالة المطلق على المقيد لما صح الا ما
صح تفسيره به وايضا اجمعنا على انه لو قال ان اكلت اكلا صحت نية التخصيص فكذا لو قال ان اكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه لا محالة على
الاول ان حقيقة الاكل لا تتم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبة الى المكان والزمان ومع ذلك لو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا لم يقبل وعلى الثاني ان
المصدر هو الماهية وهي لا تقبل التخصيص واما قوله اكلا فليس في الحقيقة مصدرا لانه يفيد اكلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الاكل وقيل التنكير والوحدة خارجان

الماهية وكونه

الماهية وكونه منكرا لشيء وصفاتها بما به بل معناه انه القائل ماهية والذي يكون متعينا في نفسه لكن المتكلم ماهية قابل للتعيين فقد نوى ما يحتمله
اللفظ لانا نجيب عن الاول بالمنع من عدم قبول التخصيص في الطرفين وبالفرق فان الفعل غير متعدي اليهما بل هما من ضرورته فلم يكن اللفظ دالا عليهما بالوضع فلا يمكن قبول
تخصيص لفظه به لان التخصيص هو حمل اللفظ على بعض مدلولاته لا غير بخلاف الماكول وفيه نظر لان الدلالة اعم من الالتزامية وغيرها والجمع قابل للتخصيص
الثاني بان المحكوم عليه شيء هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له في الاذهان والا لما حنث بالاكل الخاص اذ هو غير الحلول وحينئذ لم يبق المراد الا الاكل المقيد الذي هو جملة
الاكلات المعينة التي يمكن وقوعها في الاعيان اي واحد منها كان واذا كان اللفظ الاشعار له بغير المقيد صح تفسيره به حجة القائلين بعدم التعميم ان نية التخصيص لو صحت
لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطل حمل النية اما بطلانه في الملفوظ فلانه هو الاكل وهو ماهية واحدة لانه مشترك بين اكل هذا الطعام وأكل
ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فماهية الاكل من حيث هي هي مغايرة لقيد هذا وذاك وغير مستلزم لها والمذكور لفظا هو الماهية وهي لا تحتمل التعدد ولا
يقبل التخصيص نعم الماهية اذا اقترنت بهذا وذاك وما شابهها من العوارض الخارجية تعددت وقبلت التخصيص لكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تحتمل التخصيص
لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل منه ومن تلك الماهية غير ملفوظ واما الثاني وهو ان يكون التخصيص في غير الملفوظ فانه وان كان جائزا لعقلا الا
ان الدليل الشرعي منع منه لانا اضافة ماهية الاكل الى ماكول معين تارة والى غيره اخرى اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذلك والى
هذا المكان وذاك اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ثم الاجماع على عدم قبول التخصيص في المكان والزمان فكذا في المفعول به بجامع رعاية الاحتياط
في تعظيم اليمين ومما تقدم يعرف الجواب على التقديرين **البحث الثامن** في ترك الاستفصال اعلم ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يقوم مقام العموم
في المقال كقوله صلى الله عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا منهن وفارق سايرهن ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن هل وقع دفعة او مترتبا فكان
اطلاقه القول دالا على عدم الفرق بين الترتيب في العقود وبين حصولها دفعة والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه صلى الله عليه وسلم ايعلم خصوص الحال يجب القول بالعموم
ولا يتبين صلى الله عليه وسلم الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه صلى الله عليه وسلم عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته صلى الله عليه وسلم **البحث التاسع** في العطف على العام
على العام لا يقتضي العموم لان مقتضاه الجمع مطلقا وذلك جائز بين الخاص والعام قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وهذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن
في ذلك وهو خاص وفيه نظر فان الكناية هنا عائدة الى المطلقات المذكورة اولا وانما يخيف حكم المعطوف في الرجعات فيكون المعطوف عليه هو الرجعات
ايضا على ان المانع ان يمنع كون ذلك عطفا على المطلقات لاحتمال كونه عطف جملة اخرى فلا يطلب غير هذا المثال **البحث العاشر** في الخطاب الشفاهي اختلف الناس في ذلك
نحو قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا هل هو خطاب للموجودين في عصره صلى الله عليه وسلم او هو عام لهم ولمن بعدهم فذهبت المعتزلة واكثر الاشاعرة والحنفية الى انه مختص
بالموجودين في عصره صلى الله عليه وسلم ولا يثبت حكمه في حق الموجودين بعده الا بدليل اخر وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك الخطاب يتناول من بعدهم حجة الاولين
وجوه الاول ان الذين سيوجدون لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ولم يكن انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله خطاب المؤمنين الثاني الصبي والمجنون والصبي اقرب
الى الخطاب لوجودهما ولتضمنهما الانسانية واصل الفهم وقبولهما التاديب بالضرب وغيره مع ان الخطاب لهما ساقط فكيف المعدوم الذي هو عدم ذكره ابو حجة الاخر
وجوه الاول قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر وقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الثاني لو لم يكن خطابه صلى الله عليه وسلم متناولا لنا
لم يكن رسولا الينا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله الثالث اجماع الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قرنا بعد قرن على الاحتجاج في المسائل الشرعية على من وجد
بعد النبي صلى الله عليه وسلم بالايات والاخبار المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد العلم لم يكن التمسك بها صحيحا والاجماع لا ينعقد على الخطا الرابع كان صلى الله عليه وسلم
اذا اراد تخصيص احد بحكم نص عليه وبينه كقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة تجزي منك ولا تجزي عن احد بعدك وخصص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولو كان العموم لم يبين
التخصيص والجواب عن الاول حكمه في حقنا بحكمه صلى الله عليه وسلم وبالايات الواردة في حق من شافههم صلى الله عليه وسلم بالخطاب للعلم الضروري بذلك من دينه صلى الله عليه وسلم ثم اجابوا عن
الاول بان الناس والجماعة والاسود والاحمر انما يتناول الموجودين في ذلك الزمان فيختص بالحاضرين ويبقى بعده صورة النزاع فلا يصح التمسك به وفيه ضعف اذ النص
الدال على كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى الناس كافة انما يلزم لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل قد يتحقق
بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف الاخرين بنصب الدلائل والامارات واجتهاد المجتهد باستخراج احكام بعض الوقائع من بعض لكثرة الاحكام الشرعية وعدم النص
على كل واحد منها لعينها وكثرة الوقائع ولا يلزم من ذلك ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي لم يثبت بالنصوصية من خطابه فكذا في الاحكام التي
لم يثبت بالخطاب شفاها لانا بينا الدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وسلم غير الخطاب انما علم كونها حجة بالدلائل الخطابية فان
كان الخطاب للموجودين من زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يتناول من بعده فقد تعذر الاحتجاج به عليه لانا نقول يكون معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حكم بكونها حجة على من
بعده او بالاجماع المنقول عن الصحابة وغيرهم على ذلك وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الاجماع على انا مكلفون بمثل ما كلفوا به اما على انا مخاطبون بذلك
الخطاب فممنوع وذلك لان الله تعالى عرفنا انا مكلفون حال وجودنا بمثل تكليف من عاصر النبي صلى الله عليه وسلم لان الخطاب للمعدوم ممتنع بالضرورة فيجب اعتقاد استناد اصل الاجماع

قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد مع عدم قطع كل سارق وعدم جلد كل زان وغيرها من الايات احتج المخالف بانه
يوهم الباطل والجواب لا مع قيام المخصص وقد بينا انه تعالى يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يخاطب بالحقيقة وفي القران ضروب كثيرة من المجاز واكثر عمومات القران قد
اريد بها الخصوص حتى قيل انه لم يرد عام وهو غير مخصص الا في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم ولما ثبت انه تعالى حكيم وجب ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه مصلحة
زائدة على وجهها في الخطاب بالحقيقة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب لاشتمال النظر في ذلك والفكر على زيادة مشقة يستحق به زيادة
الثواب كما نقول في حسن الخطاب بالمتشابه ويجوز ان يعلم انه يؤمن عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع وقد ظن بعض الناس جواز التساوي في الحقيقة والمجاز
عند الحكيم في جميع الوجوه فيكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء وليس بصحيح لان العدول من الحقيقة التي هي الاصل الى المجاز لا بد له من غرض زائد ولو كونه افصح ابلغ
ولو عبر [البحث الرابع] في نهاية التخصيص اتفق الناس كافة على جواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازاة الى الواحد واختلفوا فيما عداها فحكي عن ابي بكر
القفال انه لا يجوز تخصيص الجمع المعرف بحيث لا يبقى الا اقل من الثلثة ومنهم من جوز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد وقال ابو الحسين البصري
نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم جمع يقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان اهل
اللغة يستقبحون قول الرجل اكلت كل الرمان من البيت ويكون فيه الف رمانة وقد اكل واحدة وثلثة ولا كذا الوعد على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ احتج من بانه
انما يكون مستهجنا اذا لم يكن مريدا للواحد من جهة دلالة العدد الذي هو مدلول اللفظ ولم يقترن به قرينة واما اذا اراد الواحد مع قرينة فلا والنص والاطلاق
اما النص فقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الاشجعي واما الاطلاق فلصحة قول القائل اكلت اللحم والمراد به ما
من جنس مدلولات العام وفيه نظر فان الاول اريد به التعظيم واللحم ليس للعموم فصح ارادة الواحدة منه لكون المراد الجنس احتج الاخرون بوجوه الاول المستعمل العام
في غير الاستغراق على سبيل المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني قوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون والمراد نفسه وحده الثالث قال عمر لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع مع الف فارس قد انفذت اليك بالفي فارس واطلق اسم الالف
الاخرى واراد بها القعقاع الرابع لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكان ذلك لان الخطاب يصير مجازا ولعدم استعماله في حقيقته ولو كان احدهما مانعا
لزم امتناع تخصيص العام مطلقا لانه يكون مجازا في الباقي وغير حقيقة فيه وهو باطل بالاجماع الخامس قد عرفت الخلاف في ان اقل الجمع اثنان او ثلثة فيحمل العام
بعد التخصيص عليه السادس لو قال اكرم الناس الا الجهال جاز ولو لم يبق الا الواحد والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل
وعن الثاني انه غير محل النزاع لان الاية خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص وعن الثالث ان عمر قصد اقامة الواحد مقام الالف وليس بتخصيص وعن الرابع
بالمنع من الخصوص بل المانع عدم استعمال اللغة وعن الخامس ان الجمع ليس بعام وعن السادس بمنع حسنه على ان بعضهم جوز الانتهاء الى الواحد في الاستثناء
والبدل والاشتمال والصفة دون المخصوص القليل [البحث الخامس] العام المخصوص هل هو مجاز ام لا اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف كان
المخصص وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال الجبائيان انه يصير مجازا كيف كان المخصص وهو مذهب جماعة من الاشاعرة واليه مال الغزالي وكثير
من المعتزلة وجماعة من الحنفية كعيسى بن ابان وغيره وقال اخرون انه يكون مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص بدليل
لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل او منفصلا وان خص بدليل عقلي كان مجازا وقال اخرون انه يكون مجازا الا ان يخص بلفظ متصل وقال القاضي ابو بكر انه يكون
مجازا الا ان يكون التخصيص شرطا او استثناء وقال قاضي القضاة انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او صفة وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا
فهو حقيقة والا فمجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال الجويني انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري القرينة المخصصة ان استقلت
بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب بالعبادات او لفظية نحو ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت
غير مستقلة فهو حقيقة سواء كانت صفة او شرطا او استثناء والاقرب انه يصير مجازا لنا ان اللفظ وضع للعموم فلم يبق حقيقة لما اطلق على ما اريد منه مجازا اما المقدمة
الاولى فلان الخلاف فيها مع المانعين من العموم وقد سبق برهانه ولانا نتكلم على تقديره واما الثانية فلان التقدير انه مخصوص وقد بينا ان التخصيص هو اخراج بعض
ما تناوله اللفظ عن الارادة واما الثالثة فظاهرة ايضا لما عرفت من ان المجاز هو استعمال اللفظ فيما لم يوضع له ولان اللفظ اذا كان حقيقة في الاستغراق فقرنه
الى البعض بالقرينة كيف ما كانت القرينة اما ان يكون دلالة اللفظ عليها حقيقة او مجازا ويلزم من الاول الاشتراك بينه وبين الاستغراق ضرورة لفقد
معنييهما بالجزئية والكلية وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والاشتراك لا يكون خاصا بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض وهو خلاف مذهب
القائلين بالعموم لا يقال جاز ان يكون حقيقة فيهما باعتبار امر مشترك هو الجنسية فينتفي الاشتراك والمجاز بعد لعلى كونه حقيقة في الباقي ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة قبل التخصيص فخروج غيره من عموم اللفظ لا يقتضيه سلمنا لكن يجوز كون اللفظ المجرد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة حقيقة في البعض لانا نقول
الكل والبعض وان اتحدا في الجنسية الا ان اللفظ العام حقيقة في الكل من حيث هو كل لا في مطلق الجنس ولهذا لا يعد حمله على البعض لا القرينة باجماع القائلين بالعموم

والاستغراق

والاستغراق ليس ثابتا في الباقي ونمنع كون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص نعم قد كان حقيقة في الجميع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه
لا مع الاجتماع ولا حالة الانفراد فان العشرة حقيقة في مجموع احادها لا في الخمسة سواء ضمت الى مثلها او افردت ثم ينتقض بالواحد فان اللفظ قد كان
متناولا له حقيقة قبل التخصيص وبعد التخصيص هو مجاز فيه اجماعا ونمنع من كون اللفظ حقيقة في البعض مع القرينة بل يرتفع المجاز باسره فان كل مجاز يمكن ان
يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله ولانه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالا
له في غير الحقيقة فصار فيه من الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج ابو الحسين على كونه مجازا ان خص بقرينة مستقلة بان اللفظ وضع لغة
في الاستغراق فاستعماله في البعض استعماله في جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو معنى المجاز وعلى كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال جاء بنو تميم الطوال
لا افادة لفظ العموم حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء ولا يفيد البعض والا لم يبق شيء يفيد الشرط او الصفة او الاستثناء واذا لم يفد البعض استحال
ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك البعض وافادة ذلك المجموع لذلك البعض
حقيقة والجواب ان اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن حقيقته وصورته والا لكان كل مقترن بغيره خارجا عن حقيقته ويلزم نفي الاقتران ايضا وان كان باقيا
على حقيقته بعد ما لا يكون مختلفا بل يصير مصروفا عن معناه باعتبار ذلك المقترن وهو المجاز بعينه وقوله اللفظ مع الاقتران لا يفيد البعض والا لم تفد
القرينة شيئا قلنا ان فائدة القرينة هي انها صرفت اللفظ عن افادته المجموع الى افادته البعض كما في كل مجاز فان ذلك لو كان معتبرا لكان لقائل ان يقول ان اللفظ
الحقيقي لا يراد به معناه المجازي حال لا انضمامه الى القرينة والا لم تفد القرينة شيئا بل معناه الحقيقي وانما يفيد المجازي باعتبار القرينة فلا يخرجه عن كونه
مجازا الا ان الشرط والصفة والاستثناء غير مستقل فلم يخرج اللفظ عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على معنى فاذا قال المسلم او مسلمون فانه بانضمام الالف
واللام او الواو والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار هذه الزيادة مجازا وكذا الشرط والصفة والاستثناء مجاز وعلم الاستدلال كما ان قولنا الالف واللام
والواو والنون زيادات افادت في المعاني من غير تغيير الوضع الاول فلا يقال انه صار مجازا ابتداء وصورة النزاع احتجت الحنابلة بان التناول باق فكان
حقيقة وايضا فانه يسبق الى الفهم وهو دليل الحقيقة والجواب ما تقدم من انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الى الفهم بقرينة وهو دليل المجاز احتج
الرازي بانه اذا بقي غير منحصر كان معنى العموم باقيا والجواب انه كان الجميع احتج الجويني بان العام لتكثير الاحاد وانما انحصر فاذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة
والجواب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والتكرار ينقض احتج القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين من انه لما استقل
لو وجب جعل نحو قوله الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا الدار نحو مسلمين الجماعة مجازا لوجب جعل نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ونحو الف سنة
الا خمسين عاما مجازا لان الصفة عند ابي بكر كانها مستقلة والاستثناء عند عبد الجبار ليس بتخصيص والجواب ما تقدم وايضا فان الواو في مسلمون كالف
ضارب وواو مضروب واللام في المسلم وان كانت كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال والالف موضوعة للالف وكذا الخمسون للخمسين ولا كذلك مع معرفة الباقي
حصلت بالحساب [تذنيب] اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال النبي ص في الحال الا زيدا فهذا تخصيص بدليل متصل او منفصل فيه احتمال ينشأ من تغاير
المتكلمين ومن كونه ص انما نطق بالوحي فكان الخطاب منه تعالى في الحقيقة [البحث السادس] في جواز التمسك بالعام المخصوص اختلف الناس في ذلك فمنع عيسى بن
ابان وابو ثور من التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص على كل حال وجوز اخرون التمسك به على كل حال واجازه قوم في حال دون حال واختلفوا
في تفصيل تلك الحال فقال الكرخي ان خص بشرط او استثناء صح التعلق به فيما عدا المخصوص وان خص بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمتصل كالشرط او
الصفة والاستثناء كان حجة والا فلا وقال ابو عبد الله ان كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام واوجبا تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز
التعلق به وان لم يمنعا من تعلقه بالاسم العام صح التعلق به فالاول كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق
يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على امر الذي لا ينبئ اللفظ عنه فلم يجز التعلق به والثاني كقوله تعالى اقتلوا المشركين لان قيام الدليل على المنع من قتل
معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرك فلم يمنع التعلق به في قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة ان كان العموم المخصوص والشرط لو تركنا وظاهره من
دون الشرط والمخصص كنا نمتثل ما اريد منا ويضم اليه ما لم يرد منا احتجنا الى بيان ما لم يرد منا فلم نحتج الى بيان ما اريد اذ كنا نصير اليه من دون البيان فيصح التعلق
بالظاهر فيه كقوله اقتلوا المشركين ولو كنا لو تركنا والظاهر دون الشرط لم يمكنا امتثال ما اريد منا احتجنا الى بيان ما اريد منا انا لسنا نكتفي بالظاهر ولم يصح
التمسك به كقوله اقيموا الصلوة وهذا الذي ذكره معتمد مذهب ولا دلالة وينبغي ان يراد في الاول انه لا يكون العموم قد خص تخصيصا مجملا وقيل انه حقيقة في
اقل الجمع لا فيما زاد واتفق الكل على انه اذا خص بمجمل فانه لا يبقى حجة الا بعد البيان والحق انه حجة لنا وجوه الاول اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل
من تلك الاقسام اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على شيء منهما والاول باطل لانه ان كان حجة في كل واحد من الاقسام
مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم الدور وان توقف كونه حجة في هذا على كونه حجة في ذلك من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة اللفظ الى كل واحد على السوية

فليس جعل البعض مشروطا بالآخر اولى من العكس ولانه يلزم الدور لان كونه حجة في ذلك القسم يصح ان يبقى بدون كونه حجة في هذا فيكون العام المخصوص حجة في ذلك
القسم والثاني باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا بتحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على
كونه حجة في الكل لزم الدور وحيث بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض الآخر ولا على كونه حجة في الكل فاذن هو حجة في البعض
سواء ثبت كونه حجة في البعض الآخر او لا اعترض بانه لا يلزم من عدم توقف الشيء على غيره جواز وجوده بدونه كما في المتلازمين وانه متى توقف عليه مع وجوده
بدونه لم يلزم الدور كما في المتلازمين الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص
اما قلنا ان المقتضي ثابت لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم في كل الصور والدال عليه في محل التخصيص لما قلنا ان المقتضي ثابت
لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم وغيره فثبت قيام المقتضي في غير محل التخصيص واما عدم المعارض فليس الا كون الحكم غير ثابت في صورة التخصيص ولا يلزم
من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الاخرى كما لا يلزم من ثبوته في صورة ثبوته في الاخرى وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال على الجميع مع ارادته
وبالتخصيص خرج من ذلك الثالث الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلان فاطمة عليها السلام احتجت على ابي بكر
في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره واشتهاره بل عدل
ابو بكر في حرمانها من الميراث الى حديث رواه ولان عليا احتج في جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وبقوله وان تجمعوا بين الاختين
وقال احلتهما ولا شك ان قوله او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالاخت والبنت واحتج ابن عباس على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم وقال قضاء الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص بشرائط الرضاع واما الثانية فظاهرة لما ياتي من بعد ان الاجماع حجة الرابع العام
قبل التخصيص حجة في كل الاقسام بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان الا ان يوجد معارض والاصل عدمه الخامس لو قال
اكرم كل من دخل داري ثم قال بعده لا تكرم فلانا [illegible] عد عاصيا [illegible] الاول دلالة العام على ما عدا محل التخصيص على
سبيل [illegible] وما صورة التخصيص ولا يمكن الحمل على الجميع [illegible]
من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احد المجازات اولى [illegible] دلالة اللفظ عليه فكان مجملا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون
حجة الثالث العام بعد التخصيص بمنزلة قوله اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذا المشبه والجواب عن الاول المنع من عدم اولوية البعض
فان حمل الباقي بعد التخصيص اقرب الى الاستغراق من بعض الباقي فيكون هو المراد فينتفي الاجمال ثم يعارض بانه قبل التخصيص كان حجة في كل قسم بالاجماع
فان كان مجازا لما ذكرتم من [illegible] ارادته ليس ظاهرا انه ليس حقيقة فيسلم لكن كونه حجة لا يتوقف على كونه حقيقة ولانه لو
لا يكون حجة فهو [illegible] الاصل في ذلك لانه ليس بظاهر في العموم وهو ظاهر في الباقي وعن الثالث بالمنع من التساوي لحصول الاجمال في المشبه به دونه
لتصح من قال بانه يحمل على اقل الجمع بانه المتيقن وما زاد مشكوك فيه والجواب حمله على اقل الجمع يقتضي الاجمال لابهامه بخلاف ما قلناه من الحمل على الباقي
ولانه اقرب الى الحقيقة فكان اولى ولا يحمله على اقل الجمع محذ مراد المتكلم وحمله على ما قلناه غير مخل به **البحث الرابع** في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
اختلف هنا مع ابن سريج فانه قال لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص جاز التمسك به وقال الصيرفي يجوز التمسك
به ابتداء ما لم تظهر دلالة مخصص والاقرب الاول لنا ان المجتهد يجب عليه البحث من الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة فيجب عليه البحث
من ثبوته وعدمه بقدر الامكان ولان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة
ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن عدم كونه حجة لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر
من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث عنه احتج الصيرفي
بوجهين الاول لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضي الصرف الى المجاز والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان المانع من التمسك في العام قبل البحث عن المخصص ليس الا احتمال الخطاء وهذا المعنى موجود في الحقيقة والمجاز فيشتركان في الحكم
وبيان بطلان التالي ان العرف قاض بحمل الالفاظ على ظاهرها من غير بحث انه هل وجد ما يصرف اللفظ من حقيقته او لا واذا كان في العرف كذلك وجب في
الشرع لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثاني الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات الحكم والجواب
عن الاول بالفرق بين العام والحقيقة فان كل العمومات مخصوصة الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل
البحث عن المخصص اما الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وعن الثاني بانه معارض بان الاصل عدم كونه حجة **تذنيب** لما اوجبنا البحث عن
المخصص لم يوجب العلم بنفيه في دلالة العام لعدم امكانه بل يوجب اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتصفح الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا

على الظن النفي وليس ذلك قطعيا فان عدم الوجدان لا يوجب علم العدم وقطعا بل ظنا **الباب الثالث** في المقتضي للتخصيص وفيه فصول **الفصل الاول** في الادلة
المتصلة وفيه مطالب **المطلب الاول** في الاستثناء وفيه مباحث **الاول** في حقيقة الاستثناء استفعال من الثني وهو الرجوع فهو هنا كذلك فان الذي
عطف جملة بشيء اذا استثنى بعضها صرف ذلك الحكم عنه فكانه قد رجع عما حكم به اولا في ذلك المستثنى وهو اما متصل وهو الذي يكون المستثنى فيه من جنس المستثنى
منه واما منفصل وهو الذي يكون من غير جنسه وهو حقيقة في المتصل اجماعا واختلف في المنفصل وقيل انه حقيقة فيه ايضا وقيل مجاز وقيل انه للقدر
المشترك بين المتصل والمنفصل على ما ياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول من جعله متواطيا حده بانه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها
ومن جعله مشتركا بينهما او حقيقة في المتصل دون المنفصل لم يكن جمعهما في حد واحد وحد في المنقطع انه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير
اخراج واما المتصل فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على طرده
التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الا واوا وان وعلى عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقال
ابو الحسين الاستثناء اخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه ونقض بمثل قام القوم ولم يقم زيد فانه قائم مقامه فوله الا زيدا في بعض الجملة
وقيل انه عبارة عما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظ لا يستقل بنفسه لان المخرج ان كان معنويا كالعقل والقياس خرج عن الحد وان كان لفظيا منفصلا
كان مستقلا بالدلالة والاكان بالعوارض وهو خارج عن الحد وان كان متصلا فان كان صفة مثل اكرم بني تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار
بخلاف اكرم بني تميم الا زيدا وكذا ان كان شرطا وان كان غاية فقد تدخل للموافق بخلاف الاستثناء واعترض بان الاستثناء لاخراج بعض ما دل عليه الكلام
لا لاخراج بعض الكلام فيما بقي منه ما لم ينقضه بقولنا جاء القوم غير زيد فانه استثناء مع ان غير انما يدخل صفة مثل عندي درهم غير جيد فقد دخلت
لا لاخراج بعضه وقيل ان الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة ولا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا واحد اخواتها فقولنا لفظ
احتراز عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص وقولنا بجملة احتراز عن الدلالات المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد
وقولنا دال احتراز عن الاسماء المنكورة والصفة مثل قام القوم العلماء وقولنا بحرف الا او اخواتها احتراز عن مثل قام القوم دون زيد وفيه نظر لان محل الاستثناء
بانه لفظ والاستثناء معنى واللفظ دال عليه ولانه قول متصل بجملة ينتقض بالاستثناء المفرغ مثل ما قام الا زيد ولان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول
وقيل الاستثناء لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فيرد مع ما تقدم قام القوم الا زيدا
وقيل اخراج بالا واخواتها وقيل اخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه والاقرب انه اخراج بعض ما تناوله اللفظ من الارادة باحدى الصيغ الموضوعة
لذلك لغة **البحث الثاني** في شرطه وفيه مسائل **المسألة الاولى** في ان شرط الاستثناء الاتصال ذهب المحققون من الفقهاء والمتكلمين الى ان شرط الاستثناء اتصاله
بالمستثنى منه بحيث لا يتخلل بينهما شيء يفصل بينهما عرفا واحترزنا بذلك عن التنفس والسعال وطول الكلام فانه لا يعد في العرف فاصلا ونقل عن ابن عباس
صحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان شهرا وقال بعض المالكية يجوز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به متدينا
فيما بينه وبين الله تعالى وقال بعض الفقهاء يجوز المنفصل في كتاب الله تعالى خاصة لنا وجوه الاول لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شيء من العقود في
الطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا يتحقق الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء فيغير حكمه الثاني العرف قاض بالغاء المنفصل فان من قال لوكيله بع
ثوبي من اي شخص كان ثم قال في الغد الا من زيد فانه لا يجعل استثناء عائدا الى ما تقدم وكذا لو قال لفلان علي عشرة ثم قال بعد شهر الا درهما لم يلتفت اليه وكذا لو قال
نسيا ثم قال بعد شهر قائما فانهم لا يعدون ذلك خبرا عن زيد بشيء وكذا لو قال اكرم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل داري فانه لا يعد شرطا الثالث ورد في الخبر انه صلى الله عليه وسلم قال
من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد اليه النبي صلى الله عليه وسلم لكونه طريقا مخلصا للحالف من
الحنث وهو اسهل من التكفير والنبي صلى الله عليه وسلم انما يقصد الاسهل والايسر وحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته وفيه نظر لانا نمنع الحديث لو لا وثانيا انه صلى الله عليه وسلم ارشد الى ما هو
اكثر ثوابا احتج المخالف بوجوه الاول يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثناء الثاني روي انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله تعالى
ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله الثالث ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه سأله اليهود عن مدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله
فتاخر عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق بجزءه الاول
ولو لم يكن صحيحا لما فعله الرابع ابن عباس كان من فصحاء العرب ويلقب ترجمان القرآن وقد قال بصحة المنفصل ولو كان باطلا لم يخف عنه ذلك الخامس الاستثناء
بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تاخيره كالادلة المنفصلة السادس الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تاخيره كالكفارة والجواب عن الاول المطالبة بالجامع
والنقض بالشرط وعن الثاني انه كان لعارض كتنفس او سعال وعن الثالث ان قوله ان شاء الله ليس عائدا الى الخبر الاول بل الى اعلم ذكر الرب اذا نسي
لغيره انفعل ذلك ايضا ان شاء الله اي افعل ان شاء الله وعن الرابع ان ما نقل عن ابن عباس [illegible] محمول على اضمار الاستثناء ويدين بذلك فيما بينه وبين الله تعالى

الاستثناء لفظا او على الاستثناء المامور به وهو الاستثناء بالمشية ان قلنا بجواز تاخيرها ومن الخامس انه قياس في اللغة فلا يصح ثم ينتقض بالمجرور والشرط (كما سبق ومن)
السادس بالفرق فان الكفارة رافعة لاثم الحنث لا لنفس الحنث والاستثناء مانع من الحنث واثره في انتفاء الحكم فلا يصح قياس احدهما على الاخر كيف وان الخلاف
انما وقع في صحة الاستثناء من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة المسألة الثانية في الاستثناء المنفصل وقد عرفت ان الاستثناء قسمان متصل ومنفصل (وكل منهما يستعمل)
اجماعا اما الاول فهو المتداول بين العقلاء في اكثر محاورات الاستثناء واما الثاني فمثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك مما ياتي و
الخلاف هنا في شيء واحد وهو ان استعمال المنفصل على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز مع وقوع الاتفاق على انه حقيقة في المتصل والحق هو الثاني خلافا للقاضي
لنا وجوه الاول الاستثناء ماخوذ من الثني وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رايت الناس الا حمارا فليس حمار من الاجناس
يتحقق الاخراج لعدم تحقق الدخول الذي هو شرط الاخراج من الجملة الاولى وانه بحاله لم يخرج عنها شيء وفيه نظر لامكان ثبوت المشتق منه هنا فان الحكم على
جملة يشتمل حكمه على اخرى به وبالمنفصل يخرج الاحتمال الى تحقق الثني خصوصا في المنفصل اما مجرى مع احتمال المشاركة الثاني الاستثناء من غير الجنس اما ان يكون
من اللفظ او من المعنى والقسمان باطلان فيبطل من غير الجنس حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على الشيء فقط لا يدل على ما يخالف مسماه واذا لم يدل اللفظ على
ذلك المخالف لم يحتج الى صارف يصرفه منه واما الثاني فلانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثناء صح استثناء كل شيء
من كل شيء لان كل شيئين لا بد وان يشتركا في بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما لم يصح في العرف استثناء كل شيء من كل شيء علمنا
بطلان هذا القسم وفيه نظر لان اهل اللغة ان سوغوا مثل ذلك لم يلزم خروج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق وان لم يسوغوا منعنا من عدم الصحة الثالث استعماله
في المنفصل اما لكون اللفظ حقيقة فيه بخصوصيته او لمعنى مشترك بينه وبين المتصل والقسمان باطلان فاستعماله فيه على سبيل الحقيقة باطل اما الاول فلانه
ان كان حقيقة في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وان لم يكن حقيقة فيه كان مجازا فيه وحقيقة في المنفصل وهو خلاف الاجماع واما الثاني فلانه
كذلك لكان متواطيا والثاني باطل لانه يسبق الفهم الى الصحيح فانه لو [illegible] المتواطي لكن السبق موجود ولهذا احكم فقهاء الامصار عليه دون المنقطع الاصح
تعدده وتاولوا المعنى مائة درهم الا ثوبا وشبهه بقوله الا قيمة ثوب وفيه نظر لجواز السبق واضمار القيمة ليس باعتبار المجاز بل بضرورة الاخراج احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة بل من الجن لقوله تعالى الا ابليس
كان من الجن وكان له ذرية ولا ذرية للملائكة ولانه مخلوق من نار والملائكة مخلوقون من نور الثالث قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
استثنى التجارة من الباطل وذلك من غير الجنس الرابع قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم الخامس قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا
تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من اللغو السادس قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدونه من الاصنام وغيرها
السابع قوله تعالى فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ وهو من غير الجنس الثامن لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم ومن رحم
ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم وفيه نظر لان العاصم هنا اسم فاعل والمراد المعصوم مجازا او يكون الاستثناء من الجنس التاسع قال الشاعر
وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس قال النابغة وما بالربع من احد الا الاواري العاشر قالوا لو اراد الا ما ينقص وما ينفع الا مضر الحادي عشر الاستثناء يقع تارة
عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة او التضمن وتارة عما يدل عليه بالالتزام فاذا قال له علي دينار الا ثوبا فمعناه الا قيمة ثوب الثاني عشر الاستثناء لاخراج بعض المستثنى
منه فيصح كاستثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس الثالث عشر اذا قال قام القوم الا زيدا فاما ان يكون زيد داخلا في القوم وهو محال والا لزم التناقض ولما
يكون خارجا منهم فيكون استثناء من غير الجنس فلو كان الاستثناء من غير الجنس باطلا لبطل الاستثناء منه والتالي باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان الا بمعنى لكن
ليس استثناء او يكون التقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ وفيه نظر لانه ليس مؤمنا لما باختلاله بالكفار فيظنه منهم او [illegible] فيه من بعيد فيظنه صيدا او
وذكر ابو هاشم على مذهبه وجها استحسنه المرتضى وهو ان المراد انه مع كونه مؤمنا يقع منه الخطاء ولا يقع منه العمد وعن الثاني بالمنع من كونه ليس من جنس
الملائكة ولا ينافي بين كونه من الملائكة ومن الجن فانه قد نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان
وكان ابليس رئيسهم وسموا جنا لاختفائهم واجتنانهم ويؤيده انه استثنى من الملائكة والاصل في الاستثناء الاتصال والاجماع على صحته والخلاف في المنفصل ولان الامر
بالسجود لادم انما هو للملائكة في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولو لم يكن ابليس منهم لم يكن عاصيا بتركه اذ الاصل عدم امره هذا الاصل ولا تنافي بين كونه من الملائكة
وبين ان له ذرية وكون التوالد انما يكون بين الذكر والانثى ولا اناث في الملائكة لانكاره تعالى قولهم وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لا ينافي ما قلناه (لاحتمال)
كون الانثى من غير الملائكة لامكان التوالد من جنسين ويمكن تولده من نار ونور [illegible] في حقيقة الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن
الاستثناء لانه مشارك لهم في الامر بالسجود وفيه التقدير فسجد المامورون بالسجود الا ابليس وعن الثالث والرابع ان الا بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى
سوى عند الكوفيين وهو الجواب عن باقي الايات على ان الظن قد يسمى علما [illegible] بقوله تعالى فان علمتموهن

مؤمنات واراد

مؤمنات واراد ظننتموهن وذلك ان كان من الاسماء المتواطية فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان من الاسماء المشتركة او المجازية فهو من جملة الاسماء
العامة وفيه نظر فانا نمنع العموم في المشترك والمجاز لا في النكرة في المنفي فان المنع ان كان الاعم لزم نفي الاخص فلا يجب استثناء وان كان الاخص لزم
الاستثناء من غير الجنس لانا نقول انه وارد في كل استثناء وعن التاسع ان الانيس سواء فسرناه بالمؤنس او النضير يمكن استثناء اليعافير والعيس
منه والاحد يصدق على كل واحد وان لم يكن حيوانا كاحد المحجوبين واحد العددين فيكون الاستثناء من الجنس وعن العاشر انا ندعي الا الذي (نقص)
فيكون استثناء من الجنس وعن الحادي عشر انه لو صح الاستثناء من المعنى صح استثناء كل شيء من كل شيء وقد بينا بطلانه وعن الثاني عشر انه لا يلزم
من صحة رفع الجميع صحة الاستثناء من غير الجنس واستثناء الدنانير من الدراهم وبالعكس نفس النزاع وعن الثالث عشر ما ياتي في تقدير الاستثناء (ان شاء)
الله تعالى والتحقيق ان الاستثناء المنفصل حقيقة في اللغة والاحتجاج انه مجاز وهو الشايع في الحقيقة لا في [illegible] المسألة الثالثة في الاستثناء
المستوعب والاكثر اتفق الناس على فساد الاستثناء المستوعب فلو قال له عندي عشرة الا عشرة لزمته العشرة لانه رفع الاقرار والاقرار لا يجوز رفعه
وكذا كل منطوق به لا يرفع نعم يجوز ان يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام وكما ان الشرط جزء من الكلام فكذا الاستثناء وانما يكون رافعا بشرط ان يبقى الكلام
معنى وهل يلغو الاستثناء ويمنع من استثناء البعض فيه احتمال من حيث انه استثناء الاكثر فيلزم الاستثناء والاقل فجاز استثناء الاقل ومن حيث
انه باطل وقد فصل به بين المستثنى منه فكان الثاني باطلا ايضا وقد اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذاهب ثلاثة الاول منع قوم من استثناء
الاكثر وجوزوا استثناء النصف والاقل وهو اختيار ابن درستويه النحوي الثاني منع القاضي ابو بكر والحنابلة من استثناء الاكثر والمساوي واوجبوا استثناء
الاقل الثالث جوزه قوم في الجميع وهو اختيار بعض اصحابنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين فلو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه درهم واحد ونقل عن بعض
اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقال له علي مائة الا عشرة بل يقال الا خمسة لنا وجوه الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين ثم قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال انه تعالى استثنى في الاولى الغاوين من عباده وفي الثانية استثنى
المخلصين من الغاوين فان تساويا لزم جواز استثناء المساوي وان كان احدهما اكثر لزم جواز استثناء الاكثر وبالجملة فهذه الاية تدل على ابطال القول من منع
من المساوي والاكثر اذ لو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم ان يكون اتباع ابليس والمخلصين كل واحد منهما اقل من الاخر وفيه نظر لان الغاوين لو كانوا
اقل من مطلق عباده لم يلزم ان يكونوا اقل من مخلصي عباده واعترض ايضا بان الا بمعنى لكن او بان المنع من استثناء الاكثر انما هو اذا كان عدد المستثنى والمستثنى
منه مصرحا مثل خذ مائة الا تسعين ولا يمنع خذ ما في الكيس الا الزيوف فانه يصح وان كان الزيوف اكثر وفيه نظر لانه عين المتنازع وقيل في الاستدلال انه تعالى
استثنى الغاوين وهم اكثر لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين الثاني لو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه واحد باجماع الفقهاء ولولا صحة الاستثناء
لما كان كذلك الثالث قال الشاعر ادوا التي نقصت تسعين من مائة وفيه نظر اذ ليس هنا استثناء الرابع الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فجاز اخراج
الاكثر به كالتخصيص بالمنفصل وكاستثناء الاقل الخامس قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه استثنى النصف من الليل وهو يبطل من منع من المساوي
والاكثر واعترض بان النصف غير مستثنى بل هو ظرف للقيام وتقديره قم نصف الليل الا قليلا السادس المنع ان يكون لعدم [illegible] للمراد منه وهو باطل لان من قال لزيد
عندي عشرة الا تسعة فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان عدم الاستعمال لا يدل على [illegible] مع انه غير كثير في كلامهم لان اهل اللغة لا
تلتفت الى الاعداد فلهذا لم ينقل في كلامهم او نقل نادرا ولان الحكمة تمنع من ذلك وهو مضاد فانه يتفق ان يكون لعمرو على زيد الف درهم وقد قضى منها تسعمائة
وتسعين ويدعي ذلك بالالف فيتذكر في الحال فيستدرك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيزعم عمرو ان يقر
لخالد بالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد فيحتاج الى دفع ذلك عنه سبيله الا بالاستدراك وان كان كذلك صح الحكم منه ولهذا لو صرح المستثنى باعداد القدر
لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء احتج المخالف بوجوه الاول المقتضي لفساد الاستثناء قائم وما لاجله ترك
العمل به في الاقل معنى غير موجود في المساوي والاكثر فوجب ان يبقى فيهما على [illegible] بيانه ان المقتضي للفساد انما كان بعد الاقرار فلا يكون مقبولا واما القائل القليل
في معرض النسيان لقلة المبالاة به وعدم التفات النفس اليه بخلاف الكثير فانه يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات النفس اليه فان من يقبض عشرة وربما كانت
ناقصة شيئا يسيرا او يكون قد ادى منها شيئا قليلا ثم نسي القلة فلم يعلم ان عشرة كاملة ثم يذكر بعد الاقرار فوجب تمكينه من استدراكه دفعا للضرر
فلذلك سوغنا استثناء الاقل من الاكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل والاكثر لانهما في مظنة التذكر ومع الفرق يبقى المقتضي سليما عن المعارض
الثاني حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون المساوي والاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك او الاختصار فالاول ان يطلق الانسان
ان له عليه عشرة فيتذكر في الحال ان له عليه تسعة ويستثني درهما والاختصار يجوز ان يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وتسعة
[illegible] فيقر بعشرة الا [illegible] فليس من الاختصار ان يقول له علي الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان [illegible]

ان عليه الف درهم ثم يذكر ما حاذاه ان عليه درهما فيتدارك ذلك بالاستثناء الثالث قبيح ان يقر له على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين ولا يقبح له على الف الا درهما
والاستقباح يدل على انه ليس من اللغة والجواب عن الاول المنع من كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وعن الثاني
ما بيناه من وجوه الحكمة وعن الثالث ان الاستقباح لا يمنع الصحة كما لو قال له على عشرة الا دانقا لم يكن قبيحا ولو قال له على عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين
كان قبيحا صحيحا البحث الثاني في احكامه وفيه مسائل المسئلة الاولى في تقرير دلالته وقد اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثرون قوله عشرة الا ثلثة
ان المراد بعشرة سبعة والا قرينة دالة عليه كالتخصيص لغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فللسبعة اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة
الا ثلثة والحق ان المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة لنا على بطلان الاول وجوه الاول الاجماع ان
من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد استثناء النصف من النصف الثاني ويلزم التسلسل الثالث نعلم ان ضمير الجارية للنصف الرابع اجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء اخراج بعض من كل احتج الاولون بانه لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها لانا نعلم قطعا انه انما اقر بسبعة فيتعين انه اخرجها من لفظ العشرة ولانه
لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واحتج القاضي بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة عشرة وبطل ان يكون سبعة
تعين ان يكون الجميع لسبعة والجواب عن الاول ان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج وهو الجواب عن البواقي اذا عرفت هذا فالاستثناء
على قول القاضي ليس بتخصيص لانه لم يرد بعشرة عشرة وعلى المذهب المشهور هو تخصيص وعلى ما قلناه يحتمل المسئلة الثانية في التخالف بين المستثنى
والمستثنى منه اعلم ان حكم الذهن بشيء على آخر اما ان يكون بالايجاب او بالسلب وكذا الطلب اما ان يكون للوجود فيكون امرا او للعدم فيكون نهيا اذا عرفت
هذا فقد عرفت ان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله الخطاب عن الارادة فيجب قطعا المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فان كان الاستثناء من الاثبات افاد
النفي اجماعا وان كان من النفي فالاكثر على انه يفيد الاثبات وخالف ابو حنيفة في ذلك لنا وجوه الاول النقل عن ائمة اللغة الثاني لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا
لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا لانه يقتضي نفي الالهية عن غيره ودونه ثبوت الالهية له تعالى ولو لم يكن كذلك لم يتم به الاسلام وهو بالاجماع باطل فان الاسلام يتم
بمجرد ذلك الثالث انا لو قال الامام في البلد الا زيد تبادر الى الذهن ثبوت العالم له بما هو مدلول الالفاظ على علم زيد وذلك دليل الحقيقة وكذا في كل ما ساواه احتج المخالف
بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لوجب ثبوت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهارة لقوله عم لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور ولا
شك انه لا يجب تحقق النكاح عند حصول الولي ولا تحقق الصلوة عند حصول الوضوء بل انما يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين الثاني بين الحكم
بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء هنا ان المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات الثالث الالفاظ تدل على الصور الذهنية لا الاعيان
والاكثر ان الصور الذهنية مطابقة للامور الخارجية فالاستثناء المذكور عقيب اللفظ ان صرفناه الى الحكم افاد رفع الحكم وان صرفناه الى ذلك العدم افاد ولذلك
العدم وهو يوجب الثبوت الا ان الاول اولى لان تعلق اللفظ بالحكم الذهني يتعلق بغير واسطة وتعلقه بالاحوال الخارجية انما هو بواسطة الاحكام الذهنية فكان
الاول اولى والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم المستثنى منه فكان الاستثناء من غير جنس وانما سيق هذا الكلام لبيان اشتراط الطهور في الصلوة
والولي في النكاح والشرط يلزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط واذا لم يكن يخرجا من الصلوة والنكاح لم يكن استثناء متصلا
فان قال ان تقديره لا صلوة الا صلوة بطهور فالمراد وافاد الاثبات وان قال ان تقديره لا صلوة يثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط على ما تقدم
والاشكال في النفي الاعم في مثله وفي مثل قولنا ما زيد الا قائم انه لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة ولجيب بان الغرض المبالغة بذلك ولانه اكثر ما او القول بانه
منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات ايضا وفيه نظر فان نفي الحكم بالاثبات يستلزم
النفي لانه الاصل وهو العدم المسئلة الثالثة في الاستثناء المتعدد الاستثناء اذا تعدد فاما ان يقترن بحرف العطف او يتجرد عنه فالاول يرجع الكل فيه الى المستثنى
منه مثاله عندي عشرة الا اربعة والا ثلثة لامتناع عوده الى الاول لان المستثنى لا يعطف على المستثنى ولا الى المجموع والا لزم التناقض واما الثاني فالاستثناء الثاني
اما ان يزيد على الاول او يساويه او ينقص عنه فان كان الاول رجعا معا الى المستثنى منه مثاله عشرة الا اربعة الا خمسة لامتناع عوده الى الاول الزيادة عليه
وهو بين امتناع المستوعب فكيف الازيد ولا اليهما للتناقض وان ساواه فكذلك مع احتمال التاكيد هنا وان قصر عنه رجع الى الاول لامتناع عوده الى المستثنى
منه لبعده والقرب اذا لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة ولا اليهما لان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لابد وان يكون احدهما نفيا والاخر اثباتا
فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا وقد عرفت ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن احد الامرين السابقين عليه
ما اثبته الاخر فينجبر النقصان بالزيادة فيبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء فيصير الاستثناء الثاني لغوا ولانه يلزم التناقض لان الاستثناء الثاني لو رجع
الى الاستثناء الاول والمستثنى منه معا كان منفيا باعتبار المستثنى منه واثباتا باعتبار الاستثناء لا يقال انما يلزم ذلك لو اتحد النفي والاثبات لو اتحد المتعلق والوجه اما
مع التعدد فلا لانا نقول المتعلق هنا واحد لا يقال اذا قال له على عشرة الا ثلثة الا واحدا فالثاني يرجع الى المستثنى منه اخرج رابعا ولما رجع الى الاستثناء الاول

اثبت ذلك الدهم فيكون ذلك الاستثناء نفيا واثباتا من المستثنى منه واذا امتنع عود الاستثناء الثاني اليهما وقد بينا امتناع عوده الى الاول لامتناع عوده
الى ما يليه المسئلة الرابعة في الاستثناء عقيب الجملة المتعددة اعلم ان الاستثناء اذا تعقب جملا متعددة وصح عوده الى كل واحد منها فهل يرجع الى
الجميع او الى ما يليه قال الشافعي واصحابه بالاول وقال ابو حنيفة واصحابه بالثاني وجوز السيد المرتضى كل واحد من القولين بالاشتراك وقال قاضي
القضاة اذا لم يكن الثاني منهما اضرابا عن الاول وخروجا الى قضية اخرى وصح رجوع الاستثناء اليهما وجب رجوعه اليهما وان كان اضرابا عن
الاول وخروجا الى قضية اخرى فانه يرجع الى ما يليه وتوقف القاضي ابو بكر في الجميع وفصل ابو الحسين هنا تفصيلا جيدا فقال اما ان يكون الجملتان من
نوع واحد او من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون فان كان الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او
مختلفي الاسم متفقي الحكم فالاول مثل اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال والاقرب رجوع الاستثناء هنا الى الجملة الاخيرة فان الظاهر انه لم ينتقل من
الجملة المستقلة بنفسها الا بعد تمام غرضه من الاولى والقول بعود الاستثناء الى الاولى ينافي ذلك والثاني مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال
والثالث مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم في هذين كما تقدم واما ان تعلقت احديهما بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية
مثل اطعم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال والاستثناء في هذين يرجع الى الجملتين لان الثانية
لم تستقل الا ما تم مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام فان اختلفت القضية مثل اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون
الا اهل البلد الفلاني فالاستثناء يرجع الى ما يليه لاستقلال كل منهما بنفسها وان اتحدت كقوله تعم والذين يرمون المحصنات فالقضية واحدة والجملة الاولى
امر والثانية نهي والثالثة خبر والاستثناء وان كان مقتضاه ان يرجع الى الاخيرة لاستقلال كل من الجملتين بنفسها الا ان في الاية ما يدل على رجوعه الى الجميع
وهو ان الاتحاد في الغاية فان رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسوق جمعها امر واحد وهو الانتقام والذم واصحابنا الاولى في الدلالة والثالثة احتج
الشافعي بوجوه الاول الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد متعلقيهما فانه لو قال الا من تاب كقوله
ان شاء الله الثاني الاستثناء بالمشية يعود الى الجميع فكذا بغيرها الثالث حرف العطف يصير الجملة المتعددة واحدة اذ لا فرق بين رايت بكرين زيدا وبكرا
خالدا وبين رايت البكرين ولا ذلك لكان الاستثناء عقيب الواحد يرجع اليها فكذا ما هو في حكمها الرابع على تقدير ارادة عود الاستثناء الى الجميع لو ذكره لفظا على
سبيل التكرار كان ركيكا بل انما يذكره عقيب الاخيرة ويكون راجعا الى الجميع في هذه الصورة والاصل في الكلام الحقيقة وان كان حقيقة في هذه الصورة كان
حقيقة في الجميع دفعا للاشتراك والمجاز الخامس لو قال له على خمسة وخمسة الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز السادس
الاستثناء يصلح ان يعود الى كل واحدة من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام السابع لو قال بنو تميم وبنو ربيعة اكرمهم الا الطوال
عاد الاستثناء الى الجميع فكذا لو تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى الثامن لو قال اضرب بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار كان معناه من لم يدخل الدار
من الفريقين التاسع لو لحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فالواحق
لاحقة ومؤثرة فيه فالاستثناء اذا تعقب جملة متصلة معطوفا بعضها على بعض فالواجب ان يؤثر في جميعها والاعتراض على الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل يعود الى الاخيرة ايضا سلمنا لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام والا لما تعدد
واتحاد معنى الشرط والاستثناء ان كان بمعنى عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان قياس احدهما على الاخر قياس الشيء على نفسه وان كان بينهما فرق لم يجب
اشتراكهما في الحكم لجواز اسناده الى الفارق واعلم ان الحنفية سلموا الحكم بعود الشرط الى الجميع وفرقوا بينه وبين الاستثناء لان الشرط له صدر الكلام
فان تعقب الجمل وقع في غير موقعه فكانه مذكور في اول الكلام فلهذا انطوى الجميع والاستثناء اذا تعقب الجمل فهو واقع في مكانه وليس بجيد لانا
لا نسلم ان له صدر الكلام لكن انما يثبت له ذلك في الكلام الذي تعلق به الشرط لا في كل كلام مع انه لو تقدم على الجميع لم يجب تعلقه بالجميع وعلى الثاني ما تقدم من
انه ليس باستثناء لعدم حرف الاستثناء فيه ولا شرطا وان وجد فيه حرفه لانه قد يدخل على الماضي فتقول لقيت زيدا ان شاء الله وانما دخلت المشية
في كثير من المواضع ليقف الكلام على المقصود والمعنى لا يعين ذلك لا يقال فتقف الجملة الاخيرة لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به لكن الاجماع دل على العود الى الجميع وعلى
الثالث انا نمنع عدم الفرق فبطل القياس وان سلمناه جاز استناد الحكم الى الفارق فيبطل القياس ايضا مع انه قياس في اللغة ونمنع صيرورة الجملتين
كالجملة الواحدة بواسطة العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح من المستثني ان يصرح بانه انما استثنى من احديهما دون الاخرى ويجوز
ان يصرح في الجملة الواحدة بان الاستثناء غير راجع اليها وعلى الرابع يمكن عناية الاختصار بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاشارة الى ما يقتضي
عوده الى الكل ولا يصح دعوى الفصاحة ولا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء الجميع بعينه سلمنا الاستقباح لكن وضع اللغة
غير مشروط بالمستحسن فانه لو وقع الاستثناء كذلك لصح لغة ويثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لم يكن كذلك وعلى الخامس انما امتنع رجوع الاستثناء

الى احدى الجملتين وتسمية كلام العاقل الى الهذر وجب صرفه اليهما معا ولنا اصالة ان الاستثناء هنا يرجع الى الجملتين لعدم تميز الاستثناء وهو وجه ثالث
الهذريه ونحن نسلم جواز رجوعه اليهما القيام دليل والنزاع انما وقع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم على
ان بعض الشافعية منع من مثل هذا الاستثناء وعلى السادس بعوده الى البعض اولى من عوده الى الجميع لما في الاستثناء من مخالفة الاصل فكلما قل كان اولى
ثم صلاحية اللفظ للشي لا يقتضي صرفه اليه كما في المجاز ونمنع عدم الاولوية للبعض فان الاخير اكون اقرب واجلس من الابعد وعلى السابع انه قياس في اللغة
وقد ظهر بطلانه مع قيام الفرق فانا ناخذ الاقرب الاستثناء باسم الجميع وهو قوله اكرم من جاءك من الامس المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين بل على
الثامن بالمنع من ان معناه من الفريقين بل من بعيد وعلى التاسع ان الكلام اذا لم يقع الفراغ منه وكان المتكلم متشاغلا به صح ان يعود اليه اللاحق
المؤثر من شرط او استثناء ومشيئة فاما وجب تعلقهما بالجميع وان كان منفصلا او بعيدا عن محل المؤثر فغير مسلم وانما المراد اتصال الكلام
وانقطاعه لينفصل حكم ما يجوز ان يلحق بالكلام مما لا يصح لحوقه به والفراغ للانفصال ولو كان بهذا الذي انتهر عليه لما صح التعقيب اذا قال اكرمت
جيراني وضربت غلماني الطوال او من دخل منطقة الطوال الى الجملتين لان الفراغ ما حصل من الكلام كما يقع في الاستثناء لا يقال لو رددناه الى ما تقدم
لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف لانا نقول قد فعل ذلك في مواضع وكذا لو رددنا الاستثناء الى الجميع كنا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى
منه وهو مكروه عندهم واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض فلا يجوز تعلقه بالجمل المتعددة وانما خصصناه بالاخيرة
لانها اقرب والاتفاق واقع على عوده الى الاقرب وكما اعتبر القرب في الاقرب من العاملين عند البصريين في قولنا ضربني زيد وضربت عمرا فجعلنا
الهاء عائدة الى عمرو دون زيد للقرب وكما جعلوا الاقرب عاملا في قولنا ضرب موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينة اعتبارا بالقرب وكما في
قولنا اعطي زيد عمرا بكرا ان بكرا هو المفعول الثاني اعتبارا بالقرب في الاستثناء ولانه لا قائل بعوده الى غير الاخيرة خاصة فان من الناس من
جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده الى الاخيرة خاصة الثاني لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل في الاضمار مع
عدم الحاجة اليه وفي الاستثناء يتضاعف مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل في ما بعد الاستثناء اكثر من واحد لكن لا يجوز تعدد العامل على اعراب
واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولانه لا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الثالث الاستثناء من الاستثناء يختص بما يليه فكذا في غيره
دفعا للاشتراك الرابع الظاهر انه لم ينتقل المتكلم من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها فانه لما كان بالسكوت يدل على استكمال الغرض
من الكلام الاول فكذا الشروع في كلام اخر لا تعلق له بالاول يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثناء عائدا الى الجميع لزم ابطال ما اصلناه
من ان الانتقال يدل على نهاية الغرض الخامس المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه فانه لو كان مستقلا بنفسه من غير ان يحتاج في تعليقه
بذلك الغير وان تعلق بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه او
تعليقه بغيره السادس من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلافه ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة السابع قال الله الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا
ان يصدقوا فهو راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع الثامن انه استثناء تعقب جملتين فلا يكون بظاهره عائدا اليهما كما قال انت طالق ثلثا الا ثلثا
الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان لا ثلث التاسع دخول الجملة الاولى تحت لفظه معلوم وخروجها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك
لا يرفع اليقين والاعتراض على الاول المنع من مخالفة الاستثناء الاصل لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي ومع انتقاضه
بالاستثناء بمشيئة الله تعالى وبالشرط فانهما عائدان الى الجميع مع عدم الاستقلال ولا يقال الشرط وان تاخر لكنه متقدم فضلا جميع ما وجد مشروطا به وفي
بالمشية فيقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا فانه يختص بالبعض لانا نقول نمنع تقدم الشرط على جميع الجمل بل على الاخيرة سلمنا لكن لا نسلم ان التقديم يقتضي
العود الى الجميع بل الى ما يليه واما الاستثناء بالمشيئة فلا يختص بالاخيرة وانما يتم كلام الحنفية لو سلموا هذين الالزامين وعلى الثاني بالمنع من
عدم اجتماع العاملين على معمول واحد ونص سيبويه معارض بنص الكسائي على الجواز وليست العلل العقلية مؤثرة بل معرفة وعلى الثالث انه
لما امتنع عوده الى الجميع وجب عوده الى البعض ونحن نقول كذلك في الجمل انه لو امتنع العود الى بعضها اختص بما يمكن عوده اليه على انه قياس
الجمل على الاستثناء خال عن الجامع انا لا نحاجه هنا وعلى الرابع بالمنع من انه لم ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها فانه نفس النزاع وعلى الخامس
انه لا يمتنع تعليقه بما تقدم الجمع كما لا يوجبه فلا حاجة لكم فيه والاستقلال وان اقتضى ان لا يجب تعليقه بغيره لكنه لا يمنع الجواز فقوله لو جاز ذلك
لجاز في الاستثناء اذا كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره باطل لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره جائز ان لا يجب الا يجوز ان يعلقه بغيره

والاستثناء

والاستثناء المتعقب لجملتين غير مستقل بنفسه فبالضرورة تعلقه بما يليه المستقل بغيره وانما يستقل بذلك فلا يجوز ان يتعلق بما تقدمه
وان لم يكن واجبا ثم يلزم بالشرط فانه متى تقدم او تاخر اذا علق ببعض الجمل افاده واستقل بها مع انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول
الاستقلال بالبعض وعلى السادس بالنقض بالشرط اولا وبالمنع من كون اللفظ على ظاهر العموم مع تعقب الاستثناء وانما يكون ظاهرا
في العموم لو خلا عن الاستثناء وعلى السابع ان الجلد انما لم يرجع الاستثناء اليه محافظة لحق الادمي وقد رجع عندنا الى جميع ما تقدم عداه
ونحن لا نمنع من عدم الرجوع الى البعض لمانع وانما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق لانه حق الله تعالى والتصدق انما يسقط حقه تعالى
وعلى الثامن بالمنع من تعدد الطلاق وعلى من ذهب الى عوده الى الجميع وان الواقع طلقتان
سلمنا لكن المعتبر من قوله ثلثا الا ثلثا انما هو الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليهما لكان مستغرقا فهو باطل وعلى التاسع بالمنع من التحول
على تقدير الاستثناء ثم لو منع ذلك من عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة لمنع من اختصاصه بالاخيرة لجواز عوده بدليل الى الجملة المتقدمة دون
المتاخرة فيبقى الشك حاصلا في الاخيرة كحصوله في المتقدمة ثم ينتقض بالشرط والوصف على باقي الجمل واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجوه الاول
يحسن الاستفهام عن ارادة المتكلم العود الى الجميع او الى الاخيرة والاستفهام دليل الاشتراك الثاني الاستعمال في القران العزيز ولسان العرب بالعود
الاستثناء تارة الى الجميع واخرى الى الاخيرة والاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك الثالث الحال والظرف يصح تعلقهما بالجميع وبالاخيرة فكذا الاستثناء
بجامع الاشتراك في الفضلة والاعتراض على الاول والثاني بما تقدم في باب العموم مع انه يجوز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي
اصلا كما يقوله الواقفية ولانه حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعلى الثالث بالمنع من
ثبوت الحكم في الاصل بل الحال والظرف ان يعود الى الجميع كما ذهب اليه الفريق الاول في الاستثناء او الى الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني مع انه قياس في
اللغة وهو باطل مع ان الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كل الوجوه المطلب الثاني في الشرط والغاية والصفة وفيه مباحث الاول في حد
الشرط قال الغزالي الشرط هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو فاسد اذ المشروط لا يعرف الا بالشرط فيدور وينتقض
ايضا بجزء السبب فان الشرط المساوي فانه يلزم ان يوجد عند وجوده وان كان اللزوم من حيث المساواة وقال بعض الاشاعرة ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
في تاثيره لا في ذاته وينتقض على مذهبهم بالحيوة القديمة فانها شرط في وجود علمه تعالى ولا تاثير هناك وقيل الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر
ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وهو اما عقلي كالحيوة للعلم او شرعي كالطهارة او لغوي وله ادوات كان واذا ومن وما وحيثما
وايما وانما وام الباب ان لانها حرف والاصل في افادة المعاني الحروف وقيل ولدخولها في جميع صور الشرط بخلاف البواقي لاختصاص
من بالعقلاء وما بغيرهم واذا بالزمان ومتى وقوعه مثالين اذا احمر البسر فيه نظر فان ان انما يدخل على المحتمل خاصة واذا تدخل عليهما تقول ات اذا
احمر البسر واذا دخلت الدار ولا تقول اتيك ان طلعت الشمس البحث الثاني في احكامه وهي اربعة الاول الشرط والمشروط قد يتحد كل منهما وقد يتعدد وقد
يتحد الاول ويتعدد الثاني وبالعكس فالاول ان جئتني اكرمتك والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك
والرابع ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعلم ان التعدد قد يكون على الجمع وقد يكون على البدل فيتكثر الاقسام اما التعدد على الجمع فقد سبق واما على
البدل فمثال التعدد فيهما ان جئتني او دخلت الدار اكرمتك او اعطيتك ومثال التعدد في المشروط ان جئتني اكرمتك او اعطيتك ومثال التعدد في الشرط ان جئتني او دخلت
الدار اكرمتك والتحقيق انه يرجع الى الاول واعلم ان الشرطين اذا دخلا على جزء واحد فان كانا على الجميع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا وان كانا على
البدل توقف المشروط على حصول احدهما وهنا بالحقيقة الشرط احد الامرين وهو واحد يعدم بعدمهما معا وان تعدد الجزاء فان كانا على الجمع توقف
كل واحد من المشروطين على مجموع الشرطين لا على التوزيع بل على سبيل الجمع وان كانا على البدل كان وجود احد المشروطين متوقفا على وجود احد الشرطين
وان كان الشرط على الجمع والمشروط على البدل كان وجود احد المشروطين موقوفا على مجموع الشرطين ولو كان بالعكس توقف مجموع المشروطين على وجود
احد الشرطين الثاني الشرط اما ان يستحيل دخوله في الوجود الا دفعة واحدة سواء كان لانتفاء التركيب او لاستحالة تقدم احد اجزائه على الاخر واما ان
يستحيل دخوله بجميع اجزائه في الوجود كالحركة والكلام فان المتكلم اذا وجد حرفا يكون الثاني معدوما وما عند وجود الثاني ينعدم الاول واما ان يصح
دخوله في الوجود دفعة او متعاقب اجزائه وعلى التقديرات الثلث فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثة
في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها ففي الاول يحصل الحكم مقارنا لاول زمان وجود الشرط وفي الثاني عند حصول اخر جزء من اجزائه
وقد علق الحكم على وجوده فيكون في ذلك الوقت وفي الثالث انما يتحقق وجوده حقيقة عند حصول اجزائه دفعة في الوجود او اخر جزء الاخر
جزء من المجموع في الثاني لضرورة تعدم اجتماع اجزائه فيبقى ما يمكن اجتماع اجزائه على الحقيقة بحيث ان اجتمعت الاجزاء دفعة واحدة حصل الجزاء والا فلا

الثالث ذهب الشافعي وابو حنيفة معا الى ان الشرط الداخل على الجمل يقتضي تخصيص الجميع به وقيل يختص ما يليه فان كان متاخرا اختص بالاخير وان كان متقدما
اختص بالاول الرابع لا خلاف في وجوب اتصال الشرط بالكلام لعدم استقلاله بنفسه واجمعوا على جواز التقييد بالشرط المخرج للاكثر حتى لو بقي الواحد
لم يكن مبهما ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء ويجوز تقديم الشرط لفظا وتاخيره والاولى تقديمه لان الشرط مقدم طبعا لانه شرط التاثير للمؤثر فيه فاستحق
التقدم وضعا البحث الثاني في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه ونهايته والفاظها حتى والى كقوله تعالى حتى يطهرن الى المرافق ولا بد ان يكون الحكم فيما
بعدها مخالفا لما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا بعد الغاية لم يكن الغاية غاية ولا طرفا بل كانت وسطا وقيل الغاية ان انفصلت عن ذي الغاية بمفصل
معلوم كما في الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الآخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق والمرفق
غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يجب فيه المخالفة فانه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المواضع في اليد
اولى فيهما يجب ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها واعلم ان الحكم الواحد قد يكون له غايتان كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي
الحقيقة الغاية هنا الاخيرة ويعبر عن الاول بالغاية لقربه منها وقيل كل من الغايات فلا يترتب فيكون المجموع هو الغاية لا كل واحد من الغايات
اخيرا وقد يتعدد على البدل فيكون الغاية في الحقيقة احدهما مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق وقد يتعقب جملا متعددة فيرجع الى
الجميع او الاخيرة خلاف كما في الاستثناء البحث الرابع في التقييد بالوصف الحكم قد يخصص بالوصف كقولنا اكرم بني تميم الطوال فقيد الطوال منع من دخول
القصار تحت الامر وقد كان ثابتا قبل الوصف والوصف المخصص قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا وهو قد يتعقب جملة واحدة كما تقدم وقد يتعقب
جملا مثل اكرم بني تميم واخلع على ربيعة الطوال والبحث في عود الوصف الى الجميع او الاخيرة كما تقدم في الاستثناء الفصل الثالث في الادلة المنفصلة لتخصيص العام
اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالشرع فههنا مباحث البحث الاول في تخصيص العام بالعقل اختلف الناس في ذلك فذهب الجمهور الى الجواز ومنعه طائفة
شاذة من المتكلمين والتحقيق ان النزاع لفظي فانه لا خلاف في المعنى لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في حق العاجز
فاما ان يعمل بمقتضى العقل والنقل معا فيلزم اجتماع النقيضين او ترجيح النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل للنقل فلو قدحنا فيه لتصحيح فرعه لزم
ابطالهما معا فترجيح العقل على النقل وهو المعني بتخصيص العموم مثال ذلك قوله تعالى وهو على كل شيء قدير وقوله الله خالق كل شيء فانه تعالى لم يدخل
تحت الشيء مع انه يستحيل ارادة ذاته من هذا الخطاب وكذا قوله ولله على الناس حج البيت والصبي والمجنون غير مرادين واخراج ذاته تعالى من عموم الخطاب الاول
معلوم بضرورة العقل واخراج الصبي والمجنون من الخطاب الثاني معلوم بنظره لعدم الفهم وفي حقهما معنى التخصيص موجود واما اطلاق لفظ المخصص فان
اريد به الامر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل يدل
على تحققها فهو دليل التخصيص لا نفسه لكن يصح كما منع العقل من تسميته بالمخصص فكذا يمنع الكتاب والسنة لان المؤثر هو الارادة لا الالفاظ احتجوا بوجوه
الاول التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير مقصود هنا لان دلالة الالفاظ وضعية تابعة لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا ان المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة
على ما يخالف صريح العقل ولا يكون دلالته الاصلية لغة ومع انتفاء الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة بالعقل لا يكون تخصيصا الثاني التخصيص بيان والمخصص
مبين والبيان تابع للمشكل فيكون متاخرا عن المبين والعقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا الثالث لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في
كونهما بيانا وتخصيصا الرابع يجب ان يكون صحة الاحتجاج بالعقل مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب الخامس يمنع تخصيص الصبي والمجنون فانهما
ممكن كما في اروش الجنايات وقيم المتلفات واجمع الفقهاء على صحة صلوة الصبي واختلفوا في صحة اسلامه ولولا دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن
الاول ان امتناع قصد المتكلم لا يقتضي امتناع التناول لغة ونحن نسلم امتناع القصد لا امتناع التناول لغة والتخصيص انما حصل باعتبار التناول لغة لا القصد
والا لزم التناقض وفيه نظر لبقاء التناول لغة بعد التخصيص والتحقيق ان التخصيص باعتبار وضوح جزئيات المراد من جزئيات التناول وعن الثاني
ان المخصص يجب تاخره باعتبار كونه مخصصا ومبينا لا باعتبار ذاته وعن الثالث ان امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ معرف لبيان انتهاء الحكم المقصود
في نظر الشرع وذلك مما لا سبيل للتطلع عليه عقلا بخلاف معرفة اسبق الاكوان فانه يطلع عليها عقلا وعلى انا نمنع كون العقل ليس بناسخ فلمن سقط رجله
قد نسخ منه الغسل بالعقل وعن الرابع ما تقدم من انه مع التعارض بين النقل والعقل يجب تقديم العقل وتاويل النقل وعن الخامس ان تعلق الحكم بما لهما من باب
خطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي وعدم بالادلة ثابت بخطاب التكليف فتعلق الوجوب بهما وصحة صلوته واسلامه لا تدل على دخوله تحت خطاب التكليف
فان صحة الصلوة معناها انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت وبلغ في اخره لا بمعنى انه امتثال امر الشرع حتى يكون
داخلا تحت خطاب التكليف لان ذلك اذا بلغ فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه خطابه دون خطاب الشرع وكذا صحة اسلامه على ان منع تخصيص الصبي
غير مضر لانا ليس القصد احاد المسائل لا يقال ان الفهم شرطا ما معنى قول الفقهاء النائم في جميع الوقت مخاطب بالصلوة لانا نقول ليس المراد انه يصلي وهو نائم

او انه يؤمر بالنوم عن نفسه بل ما ذكره قاضي القضاة في تفسيره وقد ثبت ان الانسان مخاطب وهو وجوه الاول انه مكلف بما تضمنه الخطاب الثاني ان سبب
الوجوب حاصل لكن النائم لانه قد اختص بسبب وجوب القضاء بخلاف المجنون ولهذا قالوا الحائض مخاطبة دون الصلوة الثالث انه ورد حكم الخطاب كما
في السكران لا يقال قضى الفقهاء بين صلوة الصبي بطهارة ويجزيها الاتيان بها مراده انها على الصفة التي يسقط عن البالغ وليس كذا ان اخلت من الطهارة
وانها اذا وقعت بطهارة فقد وقعت على الوجه الذي امرنا ان نأخذه بها واعلم ان العقل كما دل على التخصيص فكذلك الحس لقوله تعالى واوتيت من
كل شيء وتدمر كل شيء مع خروج السموات والارض عنها وما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم يجعلهما رميما
البحث الثاني في تخصيص الكتاب بمثله اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر من جوازه لنا وجوه الاول قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
ورد مخصصا لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وكذا قوله ولا تنكحوا المشركات مخصوص بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم وهو موضح دليل الجواز الثاني الخاص والعام دليلان متعارضان فلا يمكن اجراء كل واحد منهما على ظاهره والا لزم التناقض ولا الغاؤهما
بالكلية والا لزم ابطال الدليل لخلاصه من المعارض والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان ملحق الخاص من جزئيات العام لا يعارض دليل ثبوت
الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم الجري لا ابطال العام بالكلية لما تقدم ولا الخاص بالكلية لان دلالته على حكمه اقوى من دلالة العام عليه واذا تعارض دليلان
واحدهما ارجح وجب العمل بالراجح فلم يبق الا العمل بالدليلين والجمع بينهما وذلك بان يعمل بالعام في غير صورة التخصيص وبالخاص في محله الثالث قد
بينا امتناع الجمع بين دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه فلا بد من الترجيح لاحدهما فنقول لا بد ان النزاع ان كان على سبيل التخصيص فهو المطلوب
وان كان على سبيل النسخ فكذلك فان كل من جوز نسخ الكتاب بمثله جوز تخصيصه بمثله على انا نقول التخصيص اولى من النسخ لاستدعاء النسخ ثبوت
اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص عدم ارادة المتكلم باللفظ العام الصورة المخصوصة فما يتوقف عليه النسخ اكثر فهو مرجوح
ولان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والمنع لنا اسهل من الرفع ولان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل
على التخصيص اولى احتج المانعون بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عم والمخصص مبين والجواب المعارضة بقوله
تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولانه تعالى تولى ذلك ولان التخصيص بيان منه لا يقال ما ذكرتموه وان صح فيما اذا كان الخاص متاخرا لكن لا يصح مع جهل
التاريخ لاحتمال تقدم الخاص فيكون العام ناسخا وتاخره فيكون الخاص مخصصا له ولا ترجيح فيتساقطان ويرجع الى دليل غيرهما كما اختاره ابو
حنيفة والقاضي ابو بكر سلمنا كون الخاص مخصصا على تقدير الجهل بالتاريخ لكن لو علم تاخر العام تعين ان يكون ناسخا لان ذكر العام يجري مجرى ذكر
جزئياته ولو نفى الحكم عن الجزئي المعين لكان ناسخا لثبوته السابق فكذا اذا اندرج في النفي تحت العام ولان الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن
ان يكون ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا ومخصصا فلا يكون مخصصا للتنافي بين البيان والتبيين
ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث لانا نقول لما سبق من الادلة يقتضي كون الخاص راجحا على العام فيما اذا جهل التاريخ ونمنع اجراء
ذكر العام مجرى ذكر الجزئيات اذ ذكر الجزئيات ينافي التخصيص بخلاف ذكر العام ولا يلزم من امكان النسخ وقوعه والتردد بين كون الخاص منسوخا
ومخصصا ان اريد به تساوي الاحتمالين فهو ممنوع وان اريد تطرق الاحتمال في الجملة فلا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك لمنع من كونه مخصصا لتطرق النسخ
احتمال كون العام مخصصا بالخاص اليه من كونه ناسخا وقول ابن عباس وحده ليس بحجة البحث الثالث في تخصيص السنة المتواترة بمثلها ذهب الاكثر
الى جوازه لان العام والخاص اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما من كل وجه ولا تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام في كل الصور والا لاهمال الخاص لما تقدم فلم يبق
الا العمل بالخاص في مورده وبالعام في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين وايضا قال عم فيما سقت السماء العشر وهو عام في النصاب وغيره وقال
لا زكوة فيما دون خمسة اوسق وهو مخصص لذلك العموم احتجوا بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مفوضا بالتبيين الاحكام فلا يجوز نا سنة
الى البيان والجواب هذا لا يمنع من كونه مبينا لما ورد على لسانه عم من السنة البحث الرابع في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس لا خلاف في ذلك والاصل
فيه ما تقدم وايضا فقد وقع اما بالقول فكما خصص عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وبقوله لا يتوارث اهل ملتين واما بالفعل فانه خصص
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم من رجم المحصن وفيه نظر للمنع من كون اسم الجنس المحلى باللام للعموم ويمكن الاحتجاج
هنا بالعموم على عموميته واما العكس فهو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز وعليه اكثر الناس لما مر من امتناع العمل بهما واهمالهما والعمل بالعام
خاصة فتعين العمل بالخاص في صورته وبالعام فيما عدا تلك الصورة احتج المخالف بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للكتاب فهو انما يكون
بسنته فلو كان الكتاب مبينا بسنته لزم الدور ولان المبين اصل والبيان تابع فلو كان الكتاب مبينا لكان تابعا للسنة
والجواب لا نمنع ما ذكرتموه من كون النبي عم مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القرآن فان السنة منزلة ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا

وحي يوحى وانما لم يكن قرآنا لانه ليس متلوا ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء والتبعية باطلة للاجماع على
ان القرآن يبين لقوله تعالى تبيانا لكل شيء واي شيء قدرناه كون القرآن مبينا له لزم ان يكون تابعا على ما ذكرتموه ولان القطعي قد يبين الظني ولا ينحط عن درجته

البحث الثامن في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع لا خلاف في ذلك لما تقدم من ان الدليلين اذا تعارضا وجب العمل بهما بقدر الامكان ولانه واقع فانهم
خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الحد واما العكس وهو تخصيص الاجماع
بالكتاب او السنة المتواترة فانه باطل بالاجماع لان الاجماع على الحكم العام مع سبق المخصص خطأ والاجماع لا يقع خطأ واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان الاجماع
نفسه لا يقع مخصصا للقرآن ولا للسنة بل هو كاشف على ان ثم مخصصا خصص ذلك العام لانا اذا رأينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور
علمنا انهم انما قضوا بذلك لدليل وقفوا عليه والا كان الاجماع خطأ وهو محال وكذا ان قلنا الاجماع ناسخ فانه كاشف عن وجود الناسخ لا انه ناسخ بنفسه

البحث التاسع في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل النبي صلى الله عليه وآله اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره هل يجوز ان يخصص به العموم او لا فاثبته الاكثرون
كالشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه ابو الحسين الكرخي والتحقيق ان نقول اللفظ العام ان كان متناولا للرسول صلى الله عليه وآله كالوصال الوصال حرام على كل مسلم ثم انه
فعل ما ينافيه كان ذلك الفعل مخصصا للنبي في حقه اجماعا واما في حق غيره فكذلك ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او في الكل الا ما خصصه
الدليل او في تلك الواقعة لكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا وان لم يكن ثم دليل
لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره وان كان اللفظ العام غير متناول للرسول صلى الله عليه وآله بل للامة فقط فان دل الدليل على ان حكمه مثل حكمهم صار العام مخصصا
بالنسبة الى الامة وفي الحقيقة يكون نسخا بمجموع فعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا واما في حق الرسول صلى الله عليه وآله فانه لا يكون تخصيصا للعام شامله
اللفظ له صلى الله عليه وآله التقدير فلا كثير فائدة في ذلك اما الاول فهو المخصص من العموم وجعله لعدم الخلاف فيه لان اللفظ ان تناوله وفعل خلافه كان
العام مخصوصا في حقه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق المخصص بل ان وقع نزاع في ذلك فانما هو في كون فعله صلى الله عليه وآله ناسخا لحكم العموم احتج المانعون من التخصيص
بان المخصص للعام هو الدليل الدال على وجوب متابعته وهو قوله تعالى فاتبعوه وهو اعم من العام الدال على بعض الاشياء فالتخصيص بالفعل يكون تقديما
للعام على الخاص وهو باطل والجواب ليس المخصص مجرد قوله تعالى فاتبعوه بل هو مع الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي يقع تخصيصه بالفعل

البحث العاشر في التخصيص بالتقرير اذا فعل الواحد من امته فعلا بحضرته صلى الله عليه وآله بخلاف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه صلى الله عليه وآله فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك
الفاعل عند الاكثر خلافا لشذوذ لنا ان تقريره صلى الله عليه وآله وعدم انكاره على الفاعل دليل قاطع على تخصيص ذلك العموم في حق ذلك الفاعل والا لكان فعله
منكرا لا يستحق من النبي صلى الله عليه وآله السكوت عنه وعدم الانكار عليه مع ترك الانكار دليل الجواز واحتمال النسخ ذلك الحكم مطلقا اعني عن ذلك الواحد بعينه بعيد وامثاله
تخصيصه من العموم اولى واقرب اذا ثبت هذا فان عقل معنى اوجب تخصيص ذلك الواحد من ذلك العموم كان كل مشارك في ذلك المعنى مخصوصا ايضا
مطلقا عند القائلين بالقياس وعندي ان كانت العلة منصوصة او ان ثبت ان حكمه صلى الله عليه وآله في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا والا فلا وعلى تقدير
مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لان التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان
مخصصا وجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب عليه صلى الله عليه وآله تخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا للتلبيس باعتقاد المشاركة
لذلك الواحد في حكمه ولقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل [illegible]
المحتمل على النبي صلى الله عليه وآله بخلاف العام فانه ظني يحتمل التخصيص وايضا فينتقض بالفعل وقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد يمنع عمومه والتلبيس مندفع فان الاصل
عدم المشاركة ولو شاركه الامة لم يكن تخصيصا بل نسخا على ما تقدم **البحث الحادي عشر** في تخصيص الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس في ذلك فجوزه الفقهاء
الاربعة وقال قوم لا يجوز اصلا وهو اختيار السيد المرتضى لانه قال انه كان يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بذلك لكنه لما لم يتعبدنا به امتنع وقال
عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع جاز لانه يصير مجازا فصارت دلالته ظنية وخبر الواحد دلالته قطعية وان كان متنه ظنيا
والا فلا وقال ابو الحسن الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل صار مجازا فجاز تخصيصه وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز وتوقف
القاضي ابو بكر والوجه الاول لنا وجوه الاول ان العموم وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص من العموم فيجب العمل في صورته وبالعام في غير
صورة التخصيص جمعا بين الدليلين الثاني العمل بالعام ابطال للخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له والبيان اولى من الابطال الثالث اجمع الصحابة
ومن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فانهم خصصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخصصوا قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صلى الله عليه وآله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وخصصوا قوله يوصيكم الله في اولادكم بقوله صلى الله عليه وآله لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم
وخصصوا قوله والسارق والسارقة بقوله صلى الله عليه وآله لا قطع الا في ربع دينار فان اعترض بان اجماعهم على التخصيص ان ثبت فالمخصص الاجماع والا سقط الدليل لا يقال

لا بد لهذا الاجماع من مستند لانا نقول يمتنع الاستناد الى هذه الاخبار ويقويه ما روي عنه صلى الله عليه وآله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه وما خالفه فردوه وايضا فان اكثر الاجماعات خفي مستندها ولا يلزم من موافقة الخبر التخصيص الاستناد اليه ولا يمتنع ان يكون هذه
الاخبار متواترة اولا ثم صارت آحادا او يمتنع ان يكون المخصص عندهم ليس الخبر مطلقا بل مع انضمام قرائن اليه وفيه نظر لانه لا يلزم من اجماعهم على
التخصيص استناده اليه لانا قد بينا اجماعهم على التخصيص باخبار الآحاد وقوله صلى الله عليه وآله وما خالفه فردوه يمتنع دلالته على صورة النزاع فان المخصص مبين
لا مخالف لا تعد ولانا على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا والتخصيص ان لم يكن له سبب ظاهر وجب ما يصلح للسببية غلب
على الظن استناد الحكم اليه وتقدير التواتر اولا بعيد لعدم نقله عن الصحابة سلمنا لكن لا يضرنا لان البحث عن المخصص الان لعموم القرآن هل يجوز ان يكون
خبر واحد لان المفسدة التي تذكرونها بعينه تجيء للظنون على العلوم متحققة هنا والاصل عدم القرائن احتج المانعون بوجوه الاول الاجماع على المنع
كما روي عن عمر انه قال في خبر فاطمة بنت قيس حيث روت عن النبي صلى الله عليه وآله انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري صدقت ام كذبت الثاني روي عنه صلى الله عليه وآله قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه والمخصص
للكتاب على مخالفة الكتاب فوجب رده الثالث الكتاب مقطوع به وخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون الرابع لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز
النسخ به والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص
بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على العام الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول قول عمر ليس حجة فضلا عن ان يكون اجماعا
على انا نقول بموجبه فان الخبر المشكوك في صدقه لا يجوز التخصيص به بل بما يظن صدقه وانتفاء التهمة والنسيان عنه بل هو دليل لنا لانه علل رده
عليه بعدم علمه بصدقها او بكذبها لا بكونه خبر واحد وفيه نظر لوجود العلة في المتنازع وعن الثاني انه يرده السنة المتواترة ايضا وما تقدم وعن
الثالث انه منقوض بالبراءة الاصلية وايضا فان الكتاب وان كان مقطوعا به لكن في متنه دون دلالته مظنونة وفي متنه فتعادلا وايضا فان
الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال مهما ظننتم صدق الراوي فاعملوا بحكم ذلك ثم ظننا صدق
الراوي صار ذلك الحكم قطعيا وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فانه دل على الثاني بخبر الواحد دون الاول ولان التخصيص
اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي **الفصل الثاني** في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران عن النبي صلى الله عليه وآله وهما كالمتنافيين
فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والآخر خاصا وعلى الاخير اما ان يعلم تاريخهما او لا فالاول اما ان يقترنا او لا وح فاما ان يتقدم
العام او الخاص فالاقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران مثاله ان يقول في الخيل زكاة ثم يقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكوة وهنا يكون الخاص
مخصصا للعام عند الجمهور وقال بعض من شذ ان بقدر ذلك القدر من العام يصير معارضا للخاص لنا وجوه الاول الخاص في دلالته على محله اقوى
من دلالة العام عليه والاقوى راجح بيان الصغرى ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة
لان العمل بالمرجوح او ترك الراجح لاجله خلاف المعقول الثاني العمل بالعام في جميع الصور يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل به في غير صورة
الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليلين فيكون الثاني اولى الثالث العرف يقتضي بما قلناه فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل لحم ولا تشتر
لحم البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلامه الاول لو اشترى غيره اما على سبيل البدل فانه لم يرده من لفظ العموم لا يقال لم لا يجوز ان يكون الامر بالعموم للندب
وعدم الزكوة في الذكور على نفي الوجوب فهو وان كان مجازا اي استعمال العام المقطوع الا ان تخصيصه مجاز ايضا فلم كان احد المجازين اولى من الآخر
لانا نقول ظاهر العموم يقتضي الايجاب في الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل لانه يتناول الاناث وليس كذلك
اذا اخرجنا الذكور عن الوجوب لانا تركنا ظاهره فعملنا بظاهر العام في صورة الذكورة خاصة لدليل يتناولها واقتضى اخراجها وايضا فان ذلك
غير صورة النزاع اذ التقدير تنافي النصين في الاحكام وما ذكرتموه لا تنافي فيه فان ثبوت الاستحباب ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين
متنافيين بان يقول تجب الزكوة في الخيل ثم لا تجب في ذكر الخيل ولا يمكن هنا الاعتذار بما ذكرتموه وفيه نظر لان التنازع في المتنافيين ظاهرا لا
حقيقة منهم وهو ثابت هنا وانما حملناه على الندب لثبوته ظاهرا ولا يلزم من امتناع العدول فيما ذكرتم امتناعه هنا الثاني ان يتقدم الخاص فان ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان بيانا للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخا
الا عند من يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد عنه ما قبل
لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة الثالث ان يتأخر العام وقد اختلف فيه فقال الشافعي العام يبنى على الخاص وبه قال ابو الحسين البصري وهو
الاقوى وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وتوقف ابن العارض لنا ما تقدم من ان الخاص اقوى دلالة فيكون

العمل به انبع ومن انه العمل بالعام في جميع الصور يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى وفيه نظر فانه على تقدير
تاخير العام من وقت العمل بالخاص فيكون نسخا لا الغاء الخاص اذ قد عمل به اولا فكان التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعتبار العام اولى من التخصيص
فان [illegible] العام واحتج ابو الحسين بان قوله لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم ابدا وقوله من بعد اقتلوا الكفار يقتضي قتلهم في حال من الحالات والخبر الخاص يمنع
من قتلهم في تلك الحالة فاذا تنافيا وكان الخاص مختصا باليهود وانما احتمل الا يجب ان ينقضا به ولو قال اقتلوا اليهود ثم قال لا تقتلوا الكفار وقد بقيت من اليهود بقية
لم يقتلوا الامر يقتضي قتلهم في حالة من الحالات والنهي يمنع من ذلك فانه تنافيا في تلك الحال فقضي بالخاص واحتجت الشافعية بان الخاص معلوم دخول ما
تناوله تحته ودخول [illegible] تحت العام مشكوك فيه والعلم لا يترك بالشك وهو ضعيف لانه ان ادعوا ان العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته فهم ان ادعوا
لا يعلم ذلك لاجل الخاص ففيه النزاع وهو ترك قولهم ايضا لقطعهم على خروج ذلك من العموم ولا يشكون فيه واحتجوا ايضا بان تقدم الخاص كالعهد بين المتكلم
والمخاطب فانصرف الخطاب العام اليه وهو ضعيف فان معنى قولهم انه كالعهد ان المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على ان مراده بالعام ما عدا الخاص وانه لا يفهم
السامع الا ذلك وفيه النزاع واحتج ابو حنيفة بوجوه الاول ان لفظ العام لاحاده يجري مجرى الفاظ خاصة يتناول كل واحد منها ما دل عليه فان قوله اقتلوا المشركين
بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمروا وخالدا ولو قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا فكذا ما قلناه الثاني الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن
ان يرفعه فكان ناسخا له الثالث تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قال ابن عباس
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا وجب الاخذ به الخامس لفظان متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير خاصا
والجواب [illegible] بقولنا الفاظ [illegible] العام المخصوص بالعقل فان المتقدم هناك هو المتسلط والجواب عن الاول بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات يمنع من
تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ذكر العام فانه وان جرى مجرى الفاظ خاصة باحاد ما تناوله في كونه متناولا لها فانه لا يجري مجراها في امتناع
دخول التخصيص عليه لان الخاص لم يدخل تحته اشياء فيخرج بعضها والعام قد تناول الاشياء فيمكن ان يراد به بعضها فيقوم الدليل عليه وعن الثاني انه لا
يلزم من امكان رفعه ان يكون رافعا مع انه كما يمكن ان يتصور فيه كونه رافعا للخاص المتقدم يمكن ان يتصور فيه كونه مخصوصا بالخاص المتقدم فان
قالوا تاخره يقتضي كونه ناسخا قلنا انه نفس النزاع وايضا فانما يمكن ان ينسخ المتقدم اذا لم يثبت كونه مخصوصا بالمتقدم فبينوا ذلك وقد تم مطلوبكم وعن
الثالث ان الخصم يقول انه ليس بمتردد [illegible] ثم ان منع هذا التردد من كونه بيانا للتخصيص منع التردد من كون العام
ناسخا للخاص وعن الرابع ان قول الصحابي ليس بحجة مع انا نخصه بما اذا كان الاحدث هو الخاص لان لفظه ليس للعموم سلمنا لكن ذلك مع تعارض الدليلين
وتساوي الحكمين فان المتاخر يكون ناسخا ويتعين العمل به ومنع التعارض هنا فان صورة الخاص ليست مرادة من العام المتاخر وعن الخامس بالمنع من
التعارض لما بيناه من منع كون صورة الخاص مرادة من لفظ العام سلمنا لكن الفرق بين صورة النزاع وبين ما اذا تاخر الخاص واقع فان الخاص اقوى
فوجب تقديمه ولانا لو لم نسلط الخاص المتاخر على العام المتقدم لزم الغاء الخاص بالكلية اما لو لم نسلط العام المتاخر على الخاص المتقدم لم يلزم ذلك احتج
القائلون بالوقف بان كل واحد من هذين الخطابين اعم من صاحبه من وجه واخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود كان اخص باعتبار ان اليهود اخص من
المشركين واعم من حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات ما لم يدخل فيها المتاخر وهو الزمان المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر فالخاص المتقدم اعم في الزمان
واخص في الاعيان والعام المتاخر بالعكس واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما في العامين والخاصين والجواب ان العموم من وجه
انما هو باعتبار فرض المتقدم نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان العام ان اذا تكرر على
تقدير كون العام المتاخر نهيا يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعموم تناول الامر كل الازمان وفيه نظر فان النهي كالامر في انه لا يقتضي التكرار على
ما بيناه والامر يمنع العمومية هنا والا لزم المحال [illegible] ونفيها على تقدير ثبوتها لانها انما يثبت لو ثبت الخاص المتقدم مع العام المتاخر في زمان المتاخر بحيث تحقق
عمومية حكم الخاص بالنسبة الى الزمان ولو ثبت ذلك لتقدم حكم العام عليه من هذه الحيثية بمعنى انه يبطل حكمه [illegible] التساوي في الثبوت فلم يتحقق العمومية
الرابع ان يجهل التاريخ وقد اختلفوا فيه فقال الشافعي يبني العام على الخاص ويخص العام بالخاص وقال ابو حنيفة بالوقف والرجوع الى غيرهما او الى ما يرجح به احدهما
على الاخر وهو مبني على اصله لان الخاص دائر بين ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مقبولا [illegible] واحتج اصحاب الشافعي
بوجوه الاول ان الخاص مع العام اما المقارنة او التقدم او التاخر وعلى التقادير الثلاثة يكون الخاص مخصصا فكذا مع جهل التاريخ وهو ضعيف بان الخاص
المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وحينئذ فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح
الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فقد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون

ناسخا مردودا

ناسخا مردودا ومع ذلك لا يجب تقديم الخاص على العام الثاني العام يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف للمنع من الاصل ولان القياس
يقتضي اصلا يقاس عليه وذلك الاصل ان كان مشتملا على العام لم يجز القياس عليه وكذا اذا لم يعلم تقدمه وتاخره الثالث فقهاء الامصار في هذه الاعصار
يخصون العام بالخبر [illegible] مع فقد علمهم بالتاريخ لا يقال ان ابن عمر لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقول النبي صلعم لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان
وعنه انه لما سئل عن نكاح النصرانية فخصه بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام رافعا لقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
مع خصوصه لانا انما ادعينا اجماع هذه الاعصار مع انه يحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل او لانه لا يرى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله ولا
تنكحوا المشركات جاز ان يكون متاخرا فيرفع حكم المتقدم وان كانا معا [illegible] كان يعتقد ذلك الرابع اذا جهل التاريخ وجب حملهما على الاقتران كما في الغرقى
اذا جهل المتقدم والاقتران فانه امر بهما يحملها على الاقتران ويضعف بان الائمة لم يجمع على ذلك بل جماعة من الصحابة ورثت كل واحد منهما من الاخر ومنهم من
لم يورث احدهما من الاخر الخامس اذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذا بالخبر الخاص وهو ضعيف لعدم الجامع مع قيام الفرق فان الاستثناء لما
لم يستقل بنفسه علم اقترانه فلم يمكن ان يكون منسوخا بخلاف الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما وانما يماثل الاستثناء الخاص المقارن السادس
القياس يعترض به على العام فالخبر الخاص اولى بذلك وهو ضعيف فان اصل القياس ان كان متناولا للعام وكان منافيا له فانه لا يجوز القياس عليه
عند الخصم لانه منسوخ بالعام مثل ان يقول لا تبيعوا البر ثم يقول بعد وقت احللت جميع المبايعات فان الحنفي ينسخ تحريم البر ولا يجوز قياس الارز
عليه في التحريم وان اشتبه تقدمه لم يجز القياس عليه ايضا وان كان اصل القياس غير متقدم على العام على وجه ينافيه صح القياس عليه وخص به العام
مثل ان ينهى عن بيع البر [illegible] ان يقاس على البر المكيلات ويخص من جملة هذا العموم ولا يشبه ذلك مسئلتنا لان صورة النزاع يمكن ان يكون الخبر المتقدم
منسوخا بالعام السابع لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو ضعيف فان الغاء الخاص ان اريد به انه لا يستعمل اصلا فانه حكم يمنع منه ونحن لا
نقول به وان اريد انه لا يستعمل الان وان كان مستعملا في وقت فذلك غير ممتنع لان هذه حالة المنسوخ ولو جعل ذلك لزم امكان الالغاء ثم الدليل الثامن لو
لم يخص العام بالخاص لوجب اما نسخ الخاص بالعام او الغاؤهما والاول باطل مع فقد التاريخ وكذا الثاني لان كلام الحكيم لا يجوز الغاؤه وهو ضعيف فان الخصم يقول
ان التخصيص يحتاج الى تاريخ لانه لا يخص العام بخبر متقدم ولم نقل بالغائهما بل الرجوع الى غيرهما او الى مرجح فالخصم لا يمنع منه لان المنع منه انما يكون اذا امكن
استعمال الكلامين ولا يمتنع مع فقد الامكان وقد علم انه ليس الحمل على التخصيص اولى من النسخ ولا بالعكس واحتج الحنفية بوجوه الاول العام يجري في تناوله
الاحاد مجرى الفاظ خاصة بالاحاد وهذه لا يعارضها الخاص فكذا العام وقد تقدم ضعفه على انه يقتضي منع التخصيص مطلقا الثاني لو خص احد الخبرين
يخص احد العلتين الاخرى وهو قياس بغير جامع على انه يقتضي منع التخصيص ايضا مع المقارنة ومنع تخصيص العلة ثم قالوا ان اوجب التوقف في الخبرين
وجب العدول الى الترجيح وقد ذكر عيسى بن ابان وجوها له الاول الاتفاق على العمل باحدهما كخبر الاوساق الثاني عمل الاكثر
وعيبهم على تارك العمل به كعملهم بخبر ابي سعيد وعيبهم على ابن عباس حين نفى الربا في النقد به الثالث ان يكون الرواية لاحدهما اشهر وزاد ابو عبد الله البصري
امرين ان يكون احدهما بيانا للاخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله صلعم لا قطع الا في ثمن المجن بيان لاية السرقة فوجب بناء [illegible] عليه وان يتضمن احدهما
حكاية شرعية وهذه الامور انما تقتضي تاخر احد الخبرين فانه لو كان متقدما منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولما استمر [illegible] ولما كان
اشهر ولما اجمعوا على انه بيان له لا ناسخه وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي تضمنه مصاحبا للعقل وان الخبر المتضمن للحكم الشرعي متاخر عنه وهذا
الحكم ضعيف واما حكم العامين المتعارضين والخاصين المتعارضين فياتي البحث فيه ان شاء الله تعالى في باب الترجيح تم الجزء الاول من نسخة المصنف التي بخطه [illegible]

الفصل الرابع فيما ظن انه من مخصصات العموم وليس كذلك وفيه مباحث الاول في تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي
وابو حنيفة ومالك وابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وابو هاشم اخيرا الى الجواز وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا بالمنع مطلقا وهو مذهب الامامية
ومنهم من فصل وفيه اربعة اوجه الاول قال عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم جاز والا فلا الثاني قال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا فلا الثالث
قال ابن سريج وجماعة من الفقهاء يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه الاول الجلي قياس المعنى والخفي قياس
الشبه الثاني الجلي كقوله صلعم لا يقضي القاضي وهو غضبان وعلل بما يدهش العقل عن اتمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع والعطشان والخائف الثالث قال
ابو سعيد الاصطخري الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه الرابع قال الغزالي القياس والعام ان تفاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى وان تعادلا توقفنا
وقال القاضي ابو بكر والجويني بالوقف قال الجويني القول بالوقف يشارك القول بالتخصيص ويباينه باعتبارين اما اعتبار المشاركة فلان المطلوب من تخصيص
العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والوقف يشاركه فيه واما اعتبار المباينة فلان القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به واعلم
ان نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس المتواتر الى عموم المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف ات في الجميع وكذا قياس المتواتر

بالنسبة الى عموم الكتاب او بالعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او عموم خبر المتواتر فان يجوز بما بعد والذى نذهب نحن اليه ان القياس اذا نص
على علته جاز العمل به وسياتى بيانه فى باب القياس وعلى هذا التقدير لو دل قياس منصوص العلة على حكم خاص مناف لعموم الكتاب او السنة المتواترة فالاقرب
جواز تخصيصهما به والاول انا اثبتنا انهما دليلان تعارضا فيجب تقديم الخاص وبناء العام عليه لما تقدم اما كون العام دليلا فبالاجماع واما كون القياس المنصوص
على علته دليلا فلما سياتى واما وجوب بناء العام على الخاص فلما مر احتج المانعون بوجوه الاول العام دليل مقطوع به والقياس الخاص مظنون فلو تعارض
المعلوم والمظنون وجب العمل بالمعلوم وترك المظنون الثانى القياس فرع النص فلو خصصنا النص به قدمنا الفرع على الاصل الثالث حديث معاذ فانه اخر
انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقدان الحكم فى الكتاب والسنة وهو يمنع من تخصيص النص بالقياس الرابع الاجماع دل على ان شرط القياس عدم رد النص لها
كان العموم مخالفا له فهذا ... الخامس لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به لما تقدم والتالى باطل فالمقدم مثله السادس انما يطلب بالقياس حكم ما ليس
منطوقا به فاما ما هو منطوق به كيف يثبت بالقياس السابع العام فى محل التخصيص اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او مرجوحا او مساويا فان كان
الاول امتنع تخصيصه بالمرجوح وان كان مساويا لم يكن العمل باحدهما اولى ... فلم يكن التخصيص بتقدير ان يكون القياس فى محل المعارضة راجحا لا ...
... انه وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال الواحد بعينه الثامن العموم ظاهر فى كل صورة من احاد الصور الداخلة تحته ووجه ضعفه ...
خارج عن احتمال التخصيص او كذب الراوى ان كان خبر واحد واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جدا وذلك لانه وان كان نصا ولا محل المعارضة بخصوصه
الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من احاد الاخبار التى يتطرق اليها الكذب وبتقدير ان يكون اثباته قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا
له وبتقدير ان يكون اهلا يحتمل ان لا يكون الحكم معللا بالعلة ظاهرة وبتقدير التعليل يحتمل ان يكون غير ما ظنه للعلل والعلة ظن وجودها فى الفرع وليس
بتقدير الوجود يحتمل حصول مانع السبب فى الفرع او الحكم او فوات شرط السبب او شرط الحكم فكان العموم راجحا التاسع العام من جنس النص والنص متفق
ومجنسه الى القياس والقياس يفتقر الى النص لان كونه حجة انه ثبت بالنص فقط وان كان بالاجماع فالاجماع متوقف على النص كان القياس متوقفا على النص
فكان جنس النص راجحا ولهذا وقع القياس مؤخرا فى حديث معاذ والاعتراض على الاول ان كل واحد من العام والخاص اجتمع فيه صفتا العلم والظن باعتبار
فالعام مقطوع فى متنه ومظنون فى دلالته والقياس الخاص بالعكس فلا اولوية قال المحقق ونمنع كون القياس هنا ظنيا فان دليل العبادة بالقياس يقتضى
العام فما خصص الا بمعلوم ولا العبادة بطريق هذا العلم ... وعلى الثانى ان القياس المخصص
ليس فرعا على النص المخصوص بل على غيره فلا يحصل تقديم الفرع على الاصل فانا اذا خصصنا بقياس الارز على البر عموم قوله تعالى واحل الله البيع لم نخصص
الاصل بفرعه فان الارز فرع حديث البر لا فرع احل الله البيع وايضا يلزم انه لا يخصص عموم القران بخبر الواحد لان خبر الواحد فرع لثبوته باصل من كتاب او سنة
فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص به من منع التخصيص بالقياس لا يقال القياس لا حاله فرع النص اخص وكل مقدمة لا بد فيها من دلالة النص على الحكم
كانت معتبرة فى الجانبين واما المقدمات التى يفتقر القياس اليها فى دلالته فهى مختصة بجانب القياس فاثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر من
مقدمات العموم فيكون العموم اولى لان اثبات الحكم به اظهر والاقوى لا يصير مرجوحا بالاضعف لانا نقول العمومات قد تتفاوت فى الدلالة على مدلولها فيكون بعضها
اقوى من بعض فجاز ان يكون العام المخصوص اضعف دلالة على محل النزاع من دلالة العام الذى هو اصل القياس على مدلوله وحينئذ يترجح قول الغزالى
هنا وعلى الثالث ان حديث معاذ ان اقتضى منع تخصيص الكتاب والسنة بالقياس اقتضى منع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك فى فساده وفيه
كونه مذكورا فى الكتاب مبنى على كونه مرادا بالعموم وهو مشكوك فيه فكونه مذكورا فى الكتاب مشكوك فيه وايضا حكم العقل الاصلى فى براءة الذمة يترك
بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد لانه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكا فيه معه وكذا العموم وعلى الرابع بالمنع من كون النص هنا رد القياس وانما
يكون كذلك لو رفع القياس لفظ الكل ما اقتضاه النص اما اذا كان لفظ البعض ما تناوله فلا فانه نفس المتنازع وعلى الخامس بان الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ
ولولاه لسلمنا ما والاصل فيه ان التخصيص اهون من النسخ لبقاء الحكم فى الاول دون الثانى ولا يلزم من تاثير الشىء فى الاضعف تاثيره فى الاقوى وعلى
السادس بالمنع من كونه منطوقا به لانه ... فى قوله اقتلوا المشركين ليس كقوله اقتلوا زيدا لان كون زيد مرادا من قوله اقتلوا المشركين مشكوك فيه كان
كونه منطوقا به مشكوكا فيه لان العام اذا اريد به الخاص كان ذلك نطقا بذلك القدر ولم يكن نطقا بما ليس بمراد ولهذا جاز تخصيصه بدليل العقل
القاطع ودليل العقل لا يجوز ان يقابل النطق الصريح من الشارع لامتناع تعارض الادلة الا ان ما اخرجه العقل علمنا عدم دخوله تحت العموم لا تحت
لفظه او تحت الارادة فانه قلنا بالاول فان الله تعالى شىء وهو داخل تحت لفظه وهو خالق كل شىء وان قلنا لا يدخل تحت الارادة فكذلك القياس
يعرفنا ذلك ولا فرق وعلى السابع انه آت فى كل تخصيص وقد نقض بالجمع وعلى الثامن ان التقدير يرجح القياس على العموم فانه يتعين التخصيص
وايضا فانه وارد فى الخبر الواحد والمتواتر فانه يخص به مع ان تطرق الاحتمالات الى خبر الواحد اكثر ولم يعتبر ذلك بل يجوز التخصيص واما بان يكون

دليلا فى نفسه

دليلا فى نفسه فكذا هنا وفيه نظر لتوقفه على ان تطرق احتمال التخصيص اضعف من كذب الراوى لاشتراك المتواتر والواحد فيما يتعلق بالمتن
غير التخصيص وعلى التاسع انه وارد فى خبر الواحد والكتاب فان خبر الواحد مفتقر فى جنسه الى الكتاب لانه الدال على العمل به دون العكس مع
ذلك يجوز تخصيصه به وايضا نمنع من كون افتقار الجنس الى الجنس مقتضيا لعدم التخصيص عند قوة النوع على النوع ونقل المرتضى حجة اخرى
وهى ان الامة اما نحجب الام بالاختين فان اريد بالقياس وذلك ابلغ من التخصيص وان العبد كالامة فى تنصيف الحد ثم منع ذلك لان المصير فيه
الى الاجماع لا القياس احتج القائلون بتقديم القياس بوجوه الاول ان العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال فى غير ما وضع له والقياس لا يحتمل
شيئا من ذلك فيكون العمل بالقياس اولى الثانى العام يخصص بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا فما ظنك بالقياس اولى الثالث تخصيص العموم
بالقياس جمع بين الدليلين فهو اولى من تعطيل احدهما او تعطيلهما معا والاعتراض على الاول ان احتمال الغلط فى القياس ليس اولى من احتمال الخصوص
والمجاز فان القياس يجوز ان يكون اصله خبر الواحد فيتطرق الاحتمال الى اصله وغير ذلك من المفاسد التى سلفت وهو الاعتراض على الثانى وعلى
الثالث بان القدر الذى وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع العموم وعمل بالقياس خاصة وفيه نظر لانا لا نعنى بالجمع بين الدليلين سوى العمل
بالعام فى غير صورة الخاص والعمل بالخاص فى موضعه احتج القائلون بالوقف بانه قد ظهر ضعف كلام الفريقين وكل واحد من القياس والعموم
دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح لانه اما بالعقل او النقل والعقل اما ضرورى او نظرى والنقل اما متواتر او احاد والكل منتف فلا ترجيح فتعين
الوقف والاعتراض بان هذا مخالف للاجماع لوقوعه قبل القاضى على ترجيح احدهما وان اختلفوا فى تعيينه ولم يذهب احد الى الوقف قبل القاضى ولان
القول بالوقف يؤدى الى تعطيل الدليلين والحذر منه فوق الحذر من العمل باحدهما فالعمل بالقياس ... العمل بالعام ابطال للقياس مطلقا
اجاب القاضى بانهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه وكل واحد راى ترجيحا ولا يثبت الاجماع بمثل ذلك وكيف ومن لا يقطع ببطلان
مذهب مخالفه فى ترجيح القياس كيف يقطع بخطاه ان توقف فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى نفى ما اثبته
او اثبات ما نفاه فكيف يقطع ببطلانه فى توقفه والعمل بالقياس يبطل العمل بالعام فى صورة المعارضة احتج الفارقون بين جلى القياس وخفيه
بان الجلى اقوى وهو اقوى من العموم والخفى ضعيف ويبطل بان خفى القياس قد يكون اظهر من تناول العموم لمحل التخصيص فان العموم قد يضعف
بان لا يظهر قصد التعميم منه وذلك بان يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى واحل الله البيع فان دلالة قوله ... اذا جف
على تحريم بيع العنب بالزبيب اظهر من دلالة هذا العام على تحليله لكثرة ما اخرج منه فضعف قصد العموم ولا شك فى ان العمومات تختلف فى
القوة والضعف بالنسبة الى بعض الاحاد لاختلافها فى ظهور ارادته وقصده لذلك البعض وكما انه اذا تقابل العمومات قدم اقواهما فكذا القياس
وكذا العموم والقياس مطلقا عند القائلين به ومع التنصيص على العلة على ما اخترناه نحن انا قابلنا ... كما يمكن ان يكون عموم قوى اغلب على الظن
من قياس ضعيف كذا امكن ان يكون قياس قوى اغلب من عموم ضعيف وان تعادلا وجب الوقف فان قيل هل الخلاف يختص بقياس مستنبط
من الكتاب اذا خصص به عموم الكتاب او يجرى فى قياس مستنبط من الاخبار قلنا قد بينا ان نسبة قياس الكتاب الى عمومه كنسبة قياس
المتواتر الى عمومه وكنسبة قياس خبر الواحد الى عمومه والخلاف آت فى الجميع واعلم انه لا استبعاد فى هذه المسالة فى الحكم بالوقف او الترجيح بحسب
نظر المجتهد فى احاد الوقائع بحسب القرائن والمرجحات الموجبة للتفاوت والتساوى من غير تخطئة فان الادلة فيها ظنية غير قطعية وكانت
ملحقة بالمسائل الظنية الاجتهادية دون القطعية وسياق كلام القاضى ابى بكر يدل على انه الحق لتقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وتقديم القياس
على عموم الكتاب مما يجب القطع بخطا المخالف فيه لانه من مسائل الاصول **البحث الثانى** فى تخصيص العام بالمفهوم المفهوم قسمان مفهوم الموافقة و
مفهوم المخالفة والاول حجة قطعا فيجوز التخصيص به كما لو قال لعبده اضرب كل من دخل دارى ثم قال للعبد لا تقل لزيد اف ان دخل الدار فانه يدل
بالمفهوم على تحريم ضربه وان زيدا خارج من العموم باعتبار مفهوم الموافقة وما سبق له الكلام من كف الاذى عنه سواء قلنا ان تحريم ضرب
زيد مستفاد من منطوق اللفظ او من القياس الجلى واما الثانى فان قلنا انه حجة فلا شك فى ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز
التخصيص به ام لا اختلف فيه فقال الاكثر انه يجوز التخصيص به كما لو ورد لفظ عام يدل على وجوب الزكوة فى الانعام كلها ثم قال فى سائمة
الغنم زكوة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم من وجوب الزكوة بمفهومه لان كلا منهما دليل شرعى وقد تقابلا واحدهما اخص من
الاخر فيخص العام بالخاص لما فيه من العمل بالدليلين وهو اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل لا يخصص لان الخاص انما يقدم على العام لان دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص والاقوى راجح وهنا ليس كذلك فان المفهوم وان كان من حيث انه خاص اقوى الا ان دلالة المفهوم
على مدلوله اضعف من دلالة العام على ذلك الخاص لان العام منطوق به فى محل المفهوم والمفهوم ليس منطوقا به والمنطوق اقوى فى الدلالة من المفهوم

لانتفاء المفهوم في دلالته الى المنطوق وعدم افتقار المنطوق في دلالته الى المفهوم فلو خصص العام بالمفهوم كان ترجيحا للاضعف على الاقوى وقوله غير
جائز والجواب انه العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم
مطلقا والجمع بين الدليلين ولو من وجه واحد اولى من العمل بظاهر احدهما وابطال الآخر بالكلية **البحث الثالث** في التخصيص بالسبب اي الخطاب الوارد
جوابا لسؤال ان لم يستقل بنفسه لامر يرجع اليه كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب قالوا نعم قال فلا اذا او يكون عدم استقلاله
لامر يرجع الى العادة كالوقيل له كل عندي فقال والله لا اكل فانه هذا الجواب مستقل بنفسه لكن العرف اقتضى عدم استقلاله وصار مقصورا على السبب
الذي خرج عليه فانه يتبع السبب وهو السؤال في عمومه وخصوصه لجملة فانه عدم استقلاله اقتضى عدم افادته الا مع سببه فيكون السبب في تقدير
الوجود في كلام المجيب والا لم يفد ولو ان المجيب ذكر السبب فقال والله لا اكلت عندك صار الجواب مقصورا على الاكل منه وان استقل فاما ان يكون اعم من
محل السؤال او اخص او مساويا ولا اشكال في المساوي لعدم قصور افادته عن خصوصيات محل السؤال وعدم تجاوزه عنها كما اذا سئل عن المجامع في نهار
رمضان فيقول على المجامع في شهر رمضان الكفارة ولا يجوز خروج شيء من السؤال عن الجواب الا انه تدل الا مقارنة او متقدمة على خروج بعضه
من الجواب بالحكم تبعية الجواب للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فلقوله عم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته
واما في خصوصه فكقوله للاعرابي اعتق رقبة لما سأله عن وطئه في نهار رمضان وحكم هذا القسم حكم غير المستقل في تبعيته في عمومه كقوله فلا اذا
عقيب السؤال عن النقص وخصوصه كالوضوء بن ضان بماء البحر فقال يجزيك واما الاخص فان الحكم مقصور عليه ولا يجوز تعديته الحكم من محل
التخصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ لان اللفظ لا عموم له بل في هذه الصورة الحكم بالخصوص اولى منه فيما اذا كان السؤال خاصا وطابقه
الجواب لانه هنا عدل عن سؤال السائل بالجواب عن بعض موارده مع دعوى الحاجة اليه بخلاف تلك الصورة فانه طابق جوابه سؤال السائل وهذا
القسم انما يجوز من الحكيم بشرائط ثلثة الاول ان يكون السائل من اهل الاجتهاد الثاني عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد الثالث ان يكون
في الخارج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج واما الاعم فقسمان الاول ان يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله عم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته ولا خلاف في اجرائه على عمومه الثاني ان يكون اعم فيما سئل عنه كقوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يخصص عموم اللفظ قال الجويني
وهو الذي صح من الشافعي لنا وجوه الاول المقتضي للعموم ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمانعية اما المقتضي فهو اللفظ الموضوع للعموم ولا شك في
ثبوته واما نفي المانع فلانه ليس الا خصوص السبب وانه غير صالح للمانعية اذ يمكن الجمع بينهما فيصرح الشارع بقوله يجب حمل اللفظ العام على عمومه ولا
يخصوه بالسبب فهو يدل على عدم المنافاة فلا يكون مانعا وفيه نظر فانا نمنع ثبوت المقتضي قوله المقتضي هو اللفظ الموضوع للعموم قلنا متى اذا كان
السبب الخاص او لا الاول ممنوع والثاني مسلم قوله العارض لا يصلح للمانعية قلنا ممنوع فان ورود العام عقيب السبب من غير تقدم ولا تأخر مشعر
باختصاصه به وان سياقه لبيان حكم السبب خاصة والتصريح بالعمل بالعام لا ينافي التخصيص بدونه فان كل لفظ دال على معنا بالحقيقة يجوز
خروجه عن مدلوله بذكر ارادة المجاز ولا يخرج بذلك المجاز عن منافاة الحقيقة الثاني الاجماع على ان اكثر آيات الاحكام وردت على اسباب خاصة فان
آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار نزلت في سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال بن امية مع ان الامة عموا الحكم في هذه الآيات
ولو كانت العبرة بخصوص السبب لما عم الحكم وفيه نظر فان اعلام هذه الاحكام بالوحي عقيب الاسباب لا يقتضي تخصيص الاحكام بتلك الوقائع سلمنا لكن مدلول
الاجماع على تعميم هذه الاحكام مع انتفاء المخصص ولا منافاة بين كون الشيء مخصصا عند تجرده وخروجه عن صلاحية التخصيص عند اقترانه بما ينافيه
فان تقييد الحكم بالوصف يدل على التخصيص كما في الغنم السائمة زكوة وقد اجمعوا على تعميم الحكم وخرج التقييد عن دلالة التخصيص الثالث
اللفظ لو تجرد عن السبب كان عاما فليس ذلك الا لاقتضائه العموم بلفظه لا لعدم السبب فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية ودلالة العموم
لفظية واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب فكان مقتضيا للعموم وفيه نظر
لان اللفظ يختلف دلالته على تقدير التجرد والاقتران كما في الحقيقة والمجاز ولو ان اللفظ وان كان عاما الا ان دلالته على محل السبب اقوى من دلالته على
غيره واحتمال التخصيص في غير السبب اقرب ويصح فيه بدليل واضعف احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير لما اخر بيان العامة الواقعة
لما اخر البيان الى حال وقوع تلك الواقعة والتالي باطل واذا كان المقصود بيان حكم السبب الخاص وجب الاقتصار عليه الثاني المراد من ذلك الخطاب اما بيان
ما وقع السؤال عنه او غيره فان كان الاول وجب ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي ان يتخصص بتخصيص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتأخر ذلك البيان
عن تلك الواقعة الثالث لو كان الخطاب عاما لكان جوابا وابتداء وقصد الجواب والابتداء متنافيان الرابع لو عم الخطاب غير السبب لجاز اخراج السبب عن العموم

بالاجتهاد كان غيره من الصور المندرجة تحت العام لتساوي نسبة العام الى جميع جزئياته وهو خلاف الاجماع الخامس لو لم يكن للسبب مدخل في التأثير
لما نقله الراوي لعدم فائدته السادس لو قال الغير كل عندي فقال والله لا اكلت كان مقصورا على سببه ولم يحنث بالاكل عند غيره ولولا اقتضاء السبب
التخصيص لما كان كذلك السابع الاصل تطابق السؤال والجواب لان الزيادة عديمة التأثير فيما تعلق به غرض السائل الثامن ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه
يمنع من ثبوته فيما عداه اما لانه ينافيه او من دليل الخطاب والجواب عن الاول انه غير وارد على الاشاعرة لانهم لا يعللون بالاغراض بل يبتدي التكليف
في اي وقت شاء لا لغاية وغرض ولا على المعتزلة لعلمه بان التأخير الى الواقعة لطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد ولا يحصل ذلك بالسبق والتأخر
ثم يلزم بهذه العلة اختصاص الرجم بماعز وكذا باقي الاحكام الواردة في وقائع الاشخاص لانه تم اخر البيان الى وقوع الحوادث النازلة بهم وهو خلاف
الاجماع وايضا فلجاز ان يتعلق المصلحة بهذا الوقت فيما سئل عنه وفيما تعدى الجواب اليه فيما ليس من جنس السؤال كقوله عم الحل ميتته جاز في الجنس
وايضا يحتمل ان يكون تعديه حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك وبينه الان ايضا ودلالة عليه وعن الثاني انه يقتضي كون الحكم مقصورا على ذلك السائل وفي
ذلك الزمان والمكان والهيئة سلمنا لكن يجوز ان يكون السؤال الخاص اقتضى ذلك البيان العام سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز ان يكون المراد بيانه ما وقع
السؤال عنه وغيره وعن الثالث ان اردتم بانه جواب وابتداء انه جواب عما وقع السؤال عنه وبيان الحكم ما لم يسأل عنه فهو مسلم والقصد اليه لا ينافي وان
اردتم غير ذلك فبينوه وعن الرابع بالمنع من تساوي النسبة الى الجزئيات للاجماع على ان كلامه سيق لبيان الواقعة بخلاف غيرها من الصور والخلاف
في انه بيان لها خاصة او لها ولغيرها فتناول اللفظ له مقطوع وتناوله لغيره ظاهر ولا يجوز ان يسأل عن شيء فيجيب عن غيره ويجوز ان يجيب عنه وعن غيره
او عن غيره بما ينبه على الجواب عن محل السؤال كقوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته وعلى ان ابا حنيفة جوز اخراج السبب عن عموم اللفظ الا
كما جوز اخراج غيره فاخرج الامة المستفرشة من عموم قوله عم الولد للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في وليدة ابن زمعة وقد قال عبد
هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه ولعله غفل عن ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب وعن الخامس الفائدة ظاهرة وهي معرفة اسباب التنزيل
والسير والقصص واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ولهذا غلط ابو حنيفة في اخراج الامة المستفرشة من قوله
الولد للفراش حيث لم يبلغه السبب واخرج الامة من العموم مع وروده فيها وعن السادس ان المقتضي للتخصيص هو العادة فان العرف قاض به
لفهم ذلك المتجلي لاسباب الشرع حيث لم يفهم منها القصر عليها فان ادعوا فهم ذلك كان محل النزاع وعن السابع ان اردتم بالمطابقة المساواة فهو مم
اذ لا مقتضي لاشتراطها وان اردتم بها الكشف عنه فهو مسلم وهو لا يقتضي ترك كشف غيره ولهذا لما سئل عم عن ماء البحر اجاب عنه وبين حكما آخر وهو
قوله الحل ميتته وعن الثامن المنع من دليل الخطاب سلمناه لكن نمنع تحققه هنا تذنيب العام لا يجب تساوي نسبته الى جزئياته في الدلالة عليها بل قد
يتفاوت في الوثاقة والضعف وهذا العام من هذا القبيل فانه وان كان محققا في مواضع السؤال وغيره الا ان دلالته على محل السؤال اقوى منه في غيره
لانه سيق لبيان حكمه وهذا الترجيح **البحث الرابع** في التخصيص بمذهب الراوي الحق ان العام لا يخصص بمذهب الصحابي لنا ان المقتضي للعموم تام والعارض
لا يصلح للمانعية اما وجود المقتضي فلان اللفظ موضوع للعموم وهو ثابت واما ان العارض لا يصلح للمانعية فلان مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية
فلان مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية ولا مراد منه سواء اجماعا لان مخالفته يحتمل اقساما ثلثة طرفين وواسطة فطرف الافراط ان يقول الراوي اعلم
بالضرورة انه عم اراد بالعام ذلك الخاص اما بخبر اخر قاطع او بشيء من قرائن الاحوال وهو بعيد من هذا الاحتمال لانه لو كان كذلك لوجب على الراوي بيانه
ليزيل التهمة عنه والشبهة عن غيره وطرف التفريط ان يقال انه ترك العموم لغير حجة ولا شبهة بل بمجرد الهوى وهذا منه ظهور عدالته والواسطة
المخالفة لدليل في ظنه وان لم يكن في نفس الامر ولو انطرقت هذه الاحتمالات وجب اطراح مذهب الراوي والمصير الى العموم احتج المخالف بان مخالفة الراوي
ان لم يكن لدليل قدح ذلك في عدالته وهو يقتضي القدح في متن الخبر وان كانت لدليل فان كان محتملا للنقيض وجب ذكره لتزيل التهمة عن نفسه
والشبهة عن غيره ولينظر المجتهد فيه وان لم يكن محتملا للنقيض كان قطعيا فيجب المصير اليه والجواب يجوز ان يكون لا لدليل ولا يقدح في العدالة
اما لانه من الصغائر او لانه يجوز المخالفة الا عن دليل لا يوجب الفسق بل تحقق المخالفة فلا يقدح في الفتح في متن الخبر وفيه نظر لان الترديد انما هو في نفس الامر
لا بالنسبة الى الذهن عند التأمل سلمنا لكن لم لا يكون المخالفة لدليل ظني ولا يجب ذكره الا مع المناظرة ولعله لم يتفق تلك المناظرة سلمنا لكن نمنع انه لم يذكره فلعله
ذكره ولم ينقل او نقل ولم يشتهر سلمنا لكن لم لا يجوز انه قطعي فيبطل باعتقاد كل احد ظنية فيقال سلمنا لكن لم لا يكون قطعيا عنده وان لم يكن عندنا قطعيا فان
الادلة لا يجب تساويها في الوثاقة والضعف عند المستدلين بها واعلم ان الشافعي قال اذا كان الراوي حمل الخبر على احد محامله صرت الى قوله وان ترك الظاهر
لم اصر الى قوله خلافا لعيسى بن ابان كما يعني ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه خص ذلك بمذهب ابي هريرة انه يغسل ثلثا وفي كونه
تخصيصا نظر وقال بعض الناس انه وجد خبر يقتضي تخصيصه او وجد الاصول ما يقتضي ذلك لم يخص الخبر والا خص بمذهبه **البحث الخامس** في التخصيص

بذكر البعض وذهب المحققون الى ان العام لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه كقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وسلم في جلد شاة ميمونة دباغها
طهورها لان المخصص للعام يجب ان يكون بينه وبين العام منافاة لاقتضاء العام اندراج ذلك الخصوص في حكمه واقتضاء الخاص اخراجه عنه ولا منافاة قائمة
بين الكل والجزء لاحتياج الكل الى الجزء ولا منافاة بين المحتاج والمحتاج اليه وقال ابو ثور العموم اذا علق حكما شرعيا على اشياء ثم ورد لفظ يفيد تعليق ذلك
الحكم على بعضها وجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض كان ذلك البعض تخصيصا لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على
نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب انه للمفهوم ضعيف جدا لخصوص مفهوم اللقب فانا قد بينا انه ليس بحجة سلمنا لكن ظاهر العموم
اولى منه لان العموم صريح فهو اولى من دليل الخطاب بعمومه ودلالتها المفهوم من اقسام دليل الاسم وهو اضعف من دليل الصفة **البحث السادس** في
التخصيص بالعادات اعلم ان العادة المخالفة للعموم قسمان الاول ان تكون العادة في الفعل بان يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله تعالى الدماء بكلام يعمها مثل
حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر فهذا القسم لا يجوز تخصيص العام فيه بالعادة خلافا للحنفية لان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم
تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجمعوا عليه صح التخصيص لكن المخصص ليست العادة بل الاجماع وكذا ان كانت حاصلة في زمان
الرسول صلى الله عليه وسلم وعلم بها ولم يمنعهم منها فانها تكون مخصصة وليس التخصيص في الحقيقة مستندا اليها بل الى تقريره صلى الله عليه وسلم ولا يجوز استناد
التخصيص في المثال الى الاباحة الاصلية اما اولا فلان حكم الاصل انما يصار اليه ما لم ينقل عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب ان ينتقل به واما ثانيا
فلان المخصص ح ليس هو العادة بل دليل الاصالة الاباحة ولان اللفظ عام لغة وعرفا والخصم احتجوا بان العرف والعادة يخصصان
اسم الدابة بذوات الاربع والثمن بالنقد الغالب في البلد ولانه لو قال له اشتر اللحم والعادة تناول لحم الضان حمل عليه والجواب الفرق ان
عليه اسم الدابة على الخيل والثمن بالنقد الغالب يقتضي الاختصاص به بخلاف عليه تناوله بالعادة فانما هي مطردة في اعتياد اكل ذلك الطعام المخصوص
لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الخاص فلا يكون قاضيا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي بخلاف الدابة فانه صار بعرف
الاستعمال ظاهرا في ذوات الاربع وضعا حقيقيا من اطلاق الدابة على غيره فكان قاضيا على الاستعمال الاصلي حتى لو كانت العادة في الطعام المعتاد اكله
خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما يفهمونه
المفهوم من لغتهم والصرف الى الضان للقرينة في المطلق لا العموم الثاني عادة في الاستعمال بان يكون العموم مستغرقا في اللغة ثم يتعارف الناس
استعماله في بعض تلك الاشياء كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب ثم استعملت عرفا في الخيل فههنا اذا امر الله تعالى بالدابة بشيء حمل على الخيل
لما بينا من اولوية الحمل على المعنى العرفي وليس هذا تخصيصا في الحقيقة لان اسم الدابة لا يصير مستعملا بالعرف الا في الخيل فصار كانه لم يستعمل
الا فيها فلا يكون تخصيصا في الحكم وان كان تخصيصا بالنسبة الى الاستعمال **البحث السابع** ان كونه مخاطبا لا يقتضي تخصيصه من العموم ذهب
المحققون الى ان كون المخاطب مخاطبا لا يخرجه من عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم او امرا مثل من احسن اليك
فاكرمه او نهيا مثل من احسن اليك فلا تسئ اليه لان اللفظ عام لغة وهو يقتضي كون كل شيء معلوما له تعالى وذاته شيء فيكون داخلا تحت
عموم الخطاب لعدم التنافي بينهما وكذا الامر بالاكرام ثابت لكل محسن فاذا احسن السيد اليه صدق انه من جملة المحسنين فوجب على العبد اكرامه بمقتضى
عموم خطاب السيد وقال شاذ انه مخصص والا لكان الله تعالى داخلا في قوله تعالى الله خالق كل شيء ولان السيد لو قال لعبده من دخل فتصدق عليه
فهم لم يحسن من العبد التصدق عليه ولو كان داخلا لوجب ولان كونه امرا قرينة مخصصة والجواب ان الامتناع من التناول في الاية لا من حيث كونه
مخاطبا بل من امتناع نسبة المخلوقية اليه فالمخصص هنا العقل ونحن لا نمنع منه كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء ثم هو داخل من حيث الوضع خارج
عن الارادة من حيث العقل ولا منافاة بينهما وكذا القرينة الحالية خصصت السيد من الارادة والامر ليس قرينة في التخصيص كما تقدم في قوله من احسن
اليك فاكرمه نعم الامر هل يدخل تحت عموم امره تقدم البحث في ذلك **البحث الثامن** في ان تعلق منصبه صلى الله عليه وسلم لا يقتضي التخصيص اذا ورد الخطاب على لسان الرسول
صلى الله عليه وسلم وكان عاما مثل يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس يا عبادي فيدخل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عند اكثر العلماء وقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين انه غير داخل وقال
ابو بكر الصيرفي والحليمي من الشافعية ان صدر الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس فهو غير داخل وكل خطاب لم يصدر بامر الرسول صلى الله عليه وسلم بتبليغه مثل
يا ايها الناس يدخل لنا ان هذه الصيغة عامة لكل انسان وكل مؤمن وكل عبد والنبي صلى الله عليه وسلم سيد المؤمنين والعباد والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق
هذه الاسماء عليه فلا يكون مخرجة له عن العمومات ولانه صلى الله عليه وسلم كان اذا امر اصحابه بامر وتخلف عنهم سالوه عن سبب الترك ولولا انهم عقلوا دخوله فيما
امرهم به لما سالوه عن ذلك ولم ينكر عليهم ما فهموه من الدخول بل اعتذر كما قالوا لم امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ فقال اني قلدت هديا احتجوا
بوجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم امر الامة بهذه الاوامر فلو دخل فيها لكان امرا مامورا مخاطبا ولحد وهو ممتنع ولانه يلزم ان يكون الانسان امرا لنفسه وهو

محال لان الامر

محال لان الامر طلب الاعلى من الادنى ولانتفاء فائدته ولامتناع ان يكون الشخص امرا لنفسه على الخصوص فكذا له ولغيره الثاني يلزم ان يكون مخاطبا
ولحد مبلغا اليه وهو محال الثالث انه صلى الله عليه وسلم اختص باحكام لم يشاركه فيها الامة كوجوب ركعتي الفجر والاضحى وتحريم الزكوة عليه وغير ذلك من خواصه
وهو يعطي كونه على مرتبة وانفراده عن الامة باحكام التكليف فلا يدخل تحت خطابهم الرابع علو منصبه يقتضي افراده بالذكر كقبح امر السلطان ورد
والرعية امة بخطاب واحد والجواب عن الاول ان الامر هو الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم مبلغ لامره تعالى ويفرق بين الامر والمبلغ للامر وعن الثاني انه مبلغ للقدر عما
ورد على لسانه وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل المبلغ له جبريل عليه السلام وعن الثالث ان اختصاصه ببعض الاحكام لا يوجب خروجه عن العموم فان
كلا من الحائض والمسافر والمريض والمراة قد اختص باحكام لا يشاركه فيها غيره ولم يخرج عن العمومات وعن الرابع بمنع القبح والوجه عندي ما قاله
الصيرفي لان تقدير الخطاب بقل يشعر بامره بالتبليغ فيخرج عنه لقبح قوله لنفسه مخاطبا يا ايها الناس والتحقيق ان خطابه تعالى مكتوب في اللوح
المحفوظ وجار على لسان جبريل ولسان النبي صلى الله عليه وسلم ولا شك في دخوله صلى الله عليه وسلم في الذكر دون ما جرى على لسانه صلى الله عليه وسلم او لغيره من الامة **البحث التاسع** في دخول
العبد والكافر تحت العموم اختلف الناس في دخول العبد والكافر تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المتناولة لهما لغة كلفظ الناس والمؤمنين
والعباد فذهب الاكثر اليه خلافا للاقل وقال ابو بكر الرازي من الحنفية انه داخل في العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق الادمي لنا ان اللفظ
عام نسبته اليه كنسبته الى الحر فيتساويان في الدخول لتساويهما في الاندراج لغة والمانع المقتضي للتخصيص خلاف الاصل فثبت الدخول الا ان يدل دليل
على اخراجه منه مثل كون العبادة تترتب على الملك المنفي في حقه عند اكثر الفقهاء او غيره من الادلة احتجوا بوجوه الاول العبد مال للسيد لتمكنه
من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال فيكون بمنزلة البهائم فلا يندرج تحت خطاب الشرع الثاني افعاله التي هي متعلق التكليف ويحصل بها الامتثال
مملوكة لسيده ويجب صرفها الى سيده للخدمة شرعا فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غيره منافعه للتناقض الثالث الاجماع على خروجه من الخطاب
بالحج والعمرة والجمعة والتبرع والاقرار بالمال والحق البدني فلو كان داخلا تحت العموم لكان خروجه في هذه الصور على خلاف الاصل الرابع الرق مقتض
لاخراجه من العموم لانه مشغول بسببه في جميع اوقاته بخدمة سيده وهو حق السيد مقدم لتمكنه من منعه من النوافل وهي حق له تعالى ولان حقوقه
مبنية على المسامحة لعدم تضرره بفوات حقه وعدم انتفاعه بحصوله بخلاف الادمي كلا يلزم منه الخدمة لو منع من العبادة في هذه الاوقات
لانا نقول ليس تخصيص الدليل الدال على وجوب الخدمة بما دل على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل على وجوب العبادة بما دل على وجوب خدمة
السيد والجواب عن الاول كونه مالا لا يخرجه عن جنس المكلفين الى جنس البهائم والا لما توجه الخطاب اليه بالصلوة والصوم والخدمة وعن الثاني
بالمنع من كون جميع المنافع مملوكة للسيد في جميع الاوقات حتى في وقت تضيق العبادات المامور بها او بغيره فان دفع التناقض عنه نظرا لان العبادة
انما يخصص وجوب الطاعة للسيد لو وجبت عليه وهو المتنازع وعن الثالث ان خروجه عن هذه العمومات لا يدل على اخراجه من متناول العمومات
له لغة عامة لانه خص في البعض لدليل والتخصيص غير مانع من العموم لغة والتخصيص اولى من رفع العموم لغة مع تحققه فاشبه المريض والحائض
والمسافر في تخصيصهم بالصلوة والصوم والجهاد وعن الرابع بمنع تعلق السيد بمنافعه المصروفة الى العبادات المامور بها عند ضيق اوقاتها كما سبق
وان اقتضى ذلك المناسبة والاعتبار الا انه لا يقع في مقابلة دلالة النص على العبادة في ذلك الوقت والنصوص الدالة على خدمة السيد في حكم العام وما
دل على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة بيناها لفظ خاص كاية الصلوة واية الصوم والخاص مقدم على العام فالنصوص وان تناولت العبد
لعمومها الا انها متناولة للعبادة في وقتها المعين بخصوصها والرق وان كان مقتضيا لحق السيد بخصوصه الا ان اقتضاءه لذلك الحق في وقت العبادة بعمومه
فيتقابلان ويسلم الترجيح بالتخصيص ونمنع كون حق الادمي مقدما على حق الله تعالى مطلقا فان حق الله تعالى يترجح على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب
الخاص به اجماعا ومنع السيد له من النوافل وان اقتضى ترجيح حقه لكن لا مطلقا بل في النوافل دون الفرائض واما الكافر فانه غير مقتض للتخصيص
لما بينا من ان الكفار مخاطبون بالشرائع **البحث العاشر** في ان قصد المدح والذم غير مقتض لتخصيص اللفظ العام اذا قصد به الخطاب المدح او الذم كقوله
تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم لا يخرج عن عمومه قصدهما
عند اكثر المحققين وقال الشافعي انه يخرج عن موضوعه كغيره من الالفاظ احتج الشافعي بان الاية سيقت لقصد المبالغة في الحث او الزجر ولم يكن العموم
مقصودا ومنع من التمسك بهذه الاية في ثبوت الزكوة في الحلي والجواب ان الذم من الاية لدلالة اللفظ عليه وهو يدل على العموم فوجب اثباته وليس دلالتها
على الذم مانعة من دلالتها على العموم بل العموم ابلغ **البحث الحادي عشر** في ان المعطوف على خاص لا يجب ان يضمر فيه جميع ما يمكن اضماره فيما في المعطوف عليه وهل اذا وجب
ذلك وكان المضمر في المعطوف مخصوصا وجب ان يكون المعطوف عليه مخصوصا ام لا اختلف الناس في ذلك فقال العراقيون بذلك كله ومنع الشافعية
منه مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده استدل الشافعي به على ان المسلم لا يقتل بالذمي وكذا اصحابنا لان اللفظ عام بالنسبة الى كل كافر

حسبما كان او ذميا اعترضه الحنفية بانه عطف عليه ذا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ومعلوم
ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالكافر الحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه فالمضمر في المعطوف ما هو مظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر فلما دل الدليل على ان المضمر في المعطوف كان مخصوصا
في الحربي اوجبوا تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي واجاب قاضي القضاة بوجهين الاول منع اضمار الكافر في المعطوف لان المعطوف انما يضمر فيه
من المعطوف عليه ما يصير به مستقلا لان فقد استقلاله هو الموجب للاضمار ومن المعلوم استقلال قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مستقل
الثاني سلمنا اضمار الكافر لكن لا يجب تخصيص المعطوف عليه لو كان المضمر مخصصا بالحربي لان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه
فلا يجب ما قالوه ولهذا لو قال لا نقتل مؤمنا بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدليل ان ذلك مخصوص بالحربي لم يجب ان يكون المعطوف عليه كذلك
اعترض ابو الحسين على الاول بان الاضمار لا يتوقف على ما يستقل به الكلام فان من قال لا تقتل اليهود بالحديد ولا النصارى كان معناه ولا تقتل النصارى
بالحديد ولا يقتصر فيه على اضمار القتل فقط وكذا لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز لافاد ولا تشتر الخبز بالدراهم الصحاح لان العطف يفيد الاشتراك
في حكم المعطوف عليه وههنا النهي هو الشراء بالدراهم الصحاح دون النهي بالشراء بالدراهم مطلقا فيجب ان يكون كذلك في قولنا لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح
ولا الخبز معناه ولا تشتر الخبز اصلا لم يكن قد شركنا بينهما في الحكم المذكور وعلى الثاني بان العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه وحكمه هو
ما عناه المتكلم واراده كونه ما لم يعنه فلو جعل الكافر في المعطوف عليه عاما وفي المعطوف خاصا لم يكن العطف مفيدا لاشتراكهما فيما قصده المتكلم لانه قصد
بالاول العموم وبالثاني الخصوص ولكنه الثاني معطوفا على بعض الاول فظاهر العطف يمنعه ولا يمكن ان يقال العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في لفظ الكافر لان اللفظ ليس موجودا في المعطوف وانما حكم المعطوف عليه يوجد فيه فان المتكلم يقصد بالعطف التشريك في معنى قصده دون اللفظ
ثم اجاب عن كلام الحنفية بان المعطوف اذا اتيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فانه الانسان لو قال لا تقتل اليهود
بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا تقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير معناه
ولا تقتل النصارى بالحديد في اشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة شيء في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل وان شرك
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من الجائز
ان يتوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا انه النهي اختص بكونه في العهد ان كان تاما لم يجز اضمار الزيادة
لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد حكما اخر لانه لو لم نقله لعلمنا بقوله ولا ذو
عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان ذا العهد يخرجه من كونه ذا عهد ولو لم ات للتاكيد كان قوله ولا ذو عهد يقتل بكافر فكذا قوله ولا ذو عهد في
عهده وليس مثاله قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو لم يفد لا نستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول لم نمنع اقتضاء
ذو العهد يخرجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من علم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا تقتل مؤمن بكافر ولا
رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا تقتل رجل في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله
ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه ينزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة صفة تمنع من القتل معها فاذا كان قوله ذو عهد للتاكيد لم يمنع
في المخصص هنا الاضمار فاذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس
التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص اولى من التمسك بظاهر العموم وترك ظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في خصوص ما انتفاه ولحج اصحابنا والشافعي بامور الاول ان المعطوف لا يستقل بنفسه في افادة حكمه واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له
على حكم المعطوف بمجرده ولما اضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الافادة وحذرا من التعطيل والاضمار على خلاف الاصل فيجب الاقتصار على ما
يندفع به الضرورة وهو التشريك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره تقليلا لمخالفة الدليل وفيه نظر اذ فيه تسليم اضمار حكم المعطوف عليه في المعطوف
فلو كان الكافر الاول للعموم او لم يفد الثاني بالكافر لكان المضمر مع الثاني فلانه عطف الخاص على العام في قوله تعالى والمطلقات يتربصن فانه عام في الرجعية
والبائن وقوله وبعولتهن احق بردهن خاص وورد في عطف الواجب على الندب في قوله واتوهم فان الايتاء واجب والكتابة مستحبة وعطف الواجب على المباح
في قوله واتوا حقه ولو اقتضى العطف التسوية في اصل الحكم وتفصيله لكان العطف في ذلك على خلاف الاصل وفيه نظر اذ المنع من عموم المطلقات على ما يأتي
وعطف الاحكام المختلفة حيث لم تنازع فيه احد وليس البحث فيه بل انه التقييد في المعطوف عليه بعام مكان مضمر في المعطوف هل يقتضي تقييد المضمر
اولا الثالث ان الاشتراك في اصل الحكم متيقن وفي صفة محتمل فيحمل العطف لمطلق المتيقن دون المحتمل اولى وفيه نظر فان اصل الحكم هو صون القتل بكافر

الشرط بعينه

الشرط بعينه الرابع لو كان التقييد مشتركا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا الى يوم الجمعة ولعترضه بالتزامه والفرق بان ضرب عمرو في غير الجمعة
ليس بممتنع واحتجت الحنفية بوجوه الاول لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول والفرق بينه وفيه نظر فان الاطلاق انما نعني به عدم قتله وان
خرج عن العهد منعنا الملازمة وانه معنى يحصل قتله ما دام في عهده مطلقا منعنا بطلان التالي الثاني حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف
عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر واعترض بان العطف يقتضي اتحادهما فيما فيه العطف لا فيما زاد على اصل الحكم الثالث ان المعطوف
اذا لم يستقل فلا بد من الاضمار وليس غير حكم المعطوف عليه اجماعا ولا جنسه لان غير العين يقتضي الايجاد وهو خلاف الاصل والمتيقن منتف فوجب اضمار
كل ما يثبت للمعطوف عليه اعترض بالتشريك في اصل الحكم المذكور دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال **البحث الثاني عشر** في ان رجوع
الضمير الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا اعلم ان العموم اذا اعقبه ضمير يرجع الى بعضه خاصة اما في استثناء او صفة او حكم هل يجب ان يكون المراد
بذلك العموم ذلك البعض او لا اما الاستثناء فكقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء
ومعلوم ان العفو انما يصح من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة مع ان الصغيرة والمجنونة مرادين من لفظ النساء في اول الكلام واما
الصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه
لا يتاتى في البائنة واما الحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا لا يتاتى في البائنة فنقول اختلف الناس
في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يجب تخصيص ذلك العموم بتلك الاشياء وهو اختيار جماعة من المعتزلة والاشاعرة وذهب اخرون الى وجوب التخصيص
وهو الحق وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني وفخر الدين الرازي احتج القاضي عبد الجبار بان اللفظ عام يجب اجراؤه على عمومه الا ان يمنع مانع
شيء الى تخصيصه وكون اجزاء الكلام مخصوصا لا يقتضي تخصيص اوله واحتج غيره بان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني
عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض واذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض
المذكور السابق وخولف ظاهره لم يلزم منه مخالفة الظاهر الاخر بل يجب اجراؤه على ظاهره الى ان يقوم دليل على تخصيصه والدليل على ما قلناه ان الضمير
لا بد وان يرجع الى السابق قطعا فاما ان يرجع الى كله او بعضه والثاني باطل لعدم الاولوية ولاستلزامه الاجمال فتعين الاول وانما يصح لو كان المراد
بالاول من يصح العود اليه والجواب عن حجة القاضي ان التخصيص يقتضي تخصيص اول الكلام لوجوب رجوع الضمير الى جميع ما تقدم لان معنى الا ان
يعفون الا ان يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ولو انه تعالى صرح بذلك لكان لفظ النساء مخصوصا بمن يصح عفوه ومن الظاهر ان الضمير ليس العموم
وهو عبارة عما تقدم اذ الضمير في المظهر في الحقيقة وانما اختلفا في الاضمار والاظهار فلا يكون الاول للعموم احتج المتوقفون بان ظاهر العموم المتقدم
يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يرجع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم وهو المطلقات وليست رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية
ظاهر الكناية فوجب التوقف اجاب القائلون بالعموم بان اجراء اللفظ على عمومه وتخصيص المتاخر اولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ودلالة الثاني
غير ظاهرة ولا يخفى ان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر اعترضه ابو الحسين بانه ليس القول بان العموم اولى لانه ظاهر باولى من ان التمسك بالكناية
اولى لانه كناية وليس بجيد لان الظاهر لا يتوقف على الكناية في الدلالة والكناية يتوقف على المكنى المتوقف عليه فالحق ان الصحيح ان مراعاة ظاهر
الكناية اولى لان تعميم الظاهر يقتضي الاضمار والاجمال اما الاضمار فلان التقدير يصير الا ان يعفو بعضهن ومن رعاية ظاهر الكناية يقتضي التخصيص
وقد تقدم ان التخصيص خير من الاضمار واما الاجمال فلعدم اشعار المضمر بالمراد منه ولو خص الاول لزم تخصيصهما معا ولزم مخالفة ظاهر يرجع اليه
بخلاف الثاني بعد تخصيص الاول فلا يكون مما لا يلزم مخالفة ظاهرا منه **البحث الثالث عشر** في الحكم الخاص المقترن بالعلة اذا حكم النبي صلعم بحكم في واقعة خاصة
وذكر العلة قال الشافعي انه يعم من وجدت تلك العلة في حقه كقوله صلعم في حق اعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم
القيمة ملبيا وكقوله صلعم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وكما لو قال حرمت الخمر لكونها مسكرا ومنعه القاضي
ابو بكر والحق ان يقال ان عموم الحكم ليس بالنظر الى الصيغة الواردة فانه لو كان كذلك لكان اذا قال لوكيله اعتق سالما لكونه اسود لا يقتضي عتق كل عبد
اسود وكما لو قال اعتقت عبيدي السودان نعم انه مستفاد من العلة ان قيل به على ما ياتي البحث فيه فان قلنا به لم يلزم قوله لوكيله اعتق سالما لكونه اسود
لان الوكيل انما يتصرف فيما يامره الموكل نصا لا بالقياس على ما يامره به والفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا الا ان يكون اللفظ عاما العزم محل التخصيص
قال القاضي ابو بكر يحتمل انه يكون النبي صلعم علل ذلك في حق الاعرابي بما علمه من كونه مات مسلما مخلصا في عبادته محشورا ملبيا وقصت به ناقته المحرم
احرامه وفي قتلى احد لعلمه بحسن نيتهم في الجهاد وتحقق شهادتهم لا بمجرد الجهاد وفي تحريم الخمر لكونه خمرا مسكرا وهذا وان كان متوجها الا انه على خلاف
ما ظهر من تعليله صلعم بمجرد الاحرام والجهاد وسياتي ولانه غير المتنازع اذ البحث فيما لو وجد العلة التامة **البحث الرابع عشر** في ان عطف ما به هل يقتضي تخصيصه

اذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم واحدا من امته لم يكن ذلك خطابا للباقين الا بدليل منفصل عند اكثر المحققين وقال جماعة من الحنابلة انه يكون خطابا للباقين
لنا ان الخطاب توجه الى الواحد فهو موضوع في اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الناس كافة وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر وهو يقتضي التشريك الثاني قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
نص في التعميم فيكون خطابا للواحد الثالث اجماع الصحابة على الاحتجاج في الحوادث بحكمه صلى الله عليه وسلم على احاد الامة كحكمه في الزنا بما حكم به على ماعز وفي الجزية
على المجوس بما قضى به على مجوس هجر ولولا ان حكمه على واحد يقتضي التعميم لم يجز التعدية الا بدليل والاصل عدمه ولانه لو كان لبينوه الرابع انه صلى الله عليه وسلم خصص
بعض الصحابة باحكام دون غيره وبعضهم كتخصيص ابي بردة في التضحية بعناق وقال يجزيك ولا يجزي احدا بعدك وتخصيص خزيمة بقبول شهادته
وحده وتخصيص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولولا ان الحكم باطلاقه على الواحد حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص والجواب عن الاول
انا نقول بموجبه فانه مرسل الى الناس كافة ومبعوث الى كل واحد لكن لا يجب تساويهم في الاحكام بل يقتضي لكل شخص حكمه الخاص به كاحكام المريض
والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر وغير ذلك فلا يلزم من ذلك اشتراك الجميع في كل حكم وعن الثاني ان التعميم يستفاد من هذا
الحديث لا من مجرد حكمه على الواحد لان الحكم هو الخطاب وخطاب الواحد ليس خطابا بالغير فانه لو كان خطابا للغير لزم منه التخصيص باخراج من لم
يكن موافقا لذلك الواحد في السبب الواجب للحكم عليه ولانه لو كان خطابه المطلق خطابا للجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد او كانت فائدته التاكيد ولا
في دلالة اللفظ التاسيس سلمنا لكن حكمه على الواحد لو كان حكما على الجماعة لهذا الحديث لم يلزم ان يكون حكمه للواحد حكما للجماعة والفرق ظاهر وعن الثالث
انا نقول انه واقع في الجميع وفيه نظر فان المراد بحكمه عليه التشريع في حقه سواء كان له او عليه لان قبول الامر والانقياد الى حكمه وان كان له واجب ولانا انما
عدلوا لعدم الفارق بالفرق وعن الثالث انه حكاية حال فلا تقتضي التعميم ولانه حكم بها لعلمهم بالمشاركة في السبب لا لتجويز على انهم لو
الاول نبه الثاني لعدم الفارق بالفرق وعن الرابع انه فائدته ان لا يتوهم المساواة او التاكيد
السبب وتساويهم فيه لما حكموا بالتشريك في الحكم وعن الرابع انه فائدته التاكيد **البحث الثاني** في ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
هل هو للعموم ام لا ذهب الاكثر الى العموم فيقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك وخالف فيه الكرخي فقصره على اخذ صدقة
واحدة من نوع واحد حجة الاول ان الاموال جمع اضيف الى مثله فيفيد العموم لما تقدم فيصير التقدير خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فيتعدد
الصدقة بتعدد الاموال وقال الكرخي صدقة نكرة مضافة الى جملة الاموال فاذا اخذ من نوع واحد من المال صدقة صدق قوله خذ من
اموالهم صدقة فيتعدد الصدقة بتعدد الاموال وقال الكرخي صدقة نكرة مضافة الى جملة الاموال فاذا اخذ من نوع واحد من المال صدقة صدق
قوله خذ من اموالهم صدقة لان المال الواحد جزء من جملة الاموال فاذا اخذت الصدقة من جزء المال صدق اخذها من المال على ان الاجماع وقع على
ان كل درهم ودينار موصوف بانه مال فلا يجب اخذ الصدقة منه والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وفيه نظر لان القائل
بالتعميم لم يقل به بالنظر الى صدقة النكرة بل بالنظر الى الجمع المضاف وقد سبق انه للعموم فيقع صدقة اخذ الصدقة من اموالهم عند اخذها من مال
واحد والتحقيق ان الجمع هنا ان كان بمنزلة كل واحد وجب ان يؤخذ من كل واحد صدقة وان كان للكل من حيث هو كل مجموعي صدق باخذ صدقة واحدة
من مال واحد **خاتمة** يشتمل على مسائل الاولى قد بينا انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولا يشترط القطع بل الظن المستند الى البحث التام
بحيث لو كان لظهر عليه وقال القاضي ابو بكر يشترط القطع بنفي المخصص لان الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل وقد سلك في العلم بنفي المخصص مسلكين
الاول انا نجد في مسئلة قتل المسلم بالذمي مثلا من مخصصات قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر وقال لهذه مسئلة كثر الجدال فيها وطال خوض العلماء
فيستحيل عادة ان يشذ عن جميعهم دليل والادلة المنقولة عنهم علم بطلانها فعلم انتفاء المخصص الثاني يمكن ان يبنى المجتهد اليقين وان لم يبلغ الاحاطة
بجميع المدارك ان نقول لو كان الحكم خاصا لنصب عليه دليلا للمكلفين وليبلغهم ذلك ولو خفي عليهم ولم يرد هنا الفرق الى الاول بوجهين الاول انه يجري على القطعيات
ان يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكن الخوض فيها ولم يطل البحث عنها ولا شك في علمهم معه وجواز التخصيص بل وجوب ان يخرج لم يبلغهم كما حكموا بصحة
المحاماة بدليل عموم احل الله البيع حتى روى رافع بن خديج النهي عنه الثاني انه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل انه يسر انه لا يسند المخصص عن جميع العلماء
فمن اين عرف انه بلغه علم جميعهم فلعل منهم من تنبه لدليل ولم يكتبه في تصنيف ولا ينقل عنه والثاني كالاول فانه لو اجتمعت الامة على نفي امكان القطع
بان لا دليل يخالفه اذ يستحيل اجماعهم على الخطاء اما في مسئلة الخلاف كيف يتصور ذلك وفيه نظر فانه لم يجمع على احد بل ادعى ان العموم اذا لم يعلم انتفاء
التخصيص لا يجوز التمسك به والصحابة عارفون بالاحكام لقرب عهدهم بالرسول صلى الله عليه وسلم فلا يخفى عنهم بعد البحث اليسير بخلاف غيرهم لتطاول
الازمنة المقتضي لاندراس الاقوال وادلتها والعلماء المشهورون وان لم يخف كلامهم والمعتبر انما هو قول من بلغ رتبة الاجتهاد وقد خفاء مثله ومع
ذلك فالوجه ما قلناه من الاكتفاء بالظن ظن الثانية قوله تعالى ولتقم وافعلوا الخير من العام وتمسكوا به على ايجاب الوتر واخراج ما دل الدليل

علم عدم وجوبه

على عدم وجوبه عنه لا يمنع التمسك به وقد بينا ان المفرد المحلى باللام لا يقتضي العموم نعم ان تحقق له ما استغرق قرينة تدل على حث كل فعل كل ما
عليه اسم الخير اما المطلق الخير فلا وقال الغزالي انه مجمل وليس بمفيد الثالثة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا للعموم فيجوز
التمسك به في منع قتل المسلم بالذمي لانه يفيد نفي السلطنة الا ما دل الدليل من الدية والضمان والسرقة وطلب الثمن وغيره والاصل فيه انه نكرة في معرض
النفي وقد بينا انها للعموم وقال الغزالي انه مجمل وليس بجيد وكذا قال في نفي الاستواء انه مجمل الرابعة قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر من قبيل العام الا
ما خصه الدليل لما تقدم من انه للعموم وقال قوم لا يجوز ان يتمسك بعمومه لان المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر وهو غلط لعدم
التنافي الخامسة قوله تعالى واحل الله البيع ليس عاما ولا مجملا وتردد الشافعي في كونه مجملا او عاما من حيث ان الالف واللام احتمل ان يكون فيه
للتعريف ومعناه احل البيع الذي عرف الشرع شرطه السادسة قال الغزالي الاسم المفرد يفيد العموم في مواضع ثلاثة الاول ان يتصل به لام التعريف مثل لا
تبيعوا البر بالبر الثاني دخول النفي عليه مثل ما رأيت رجلا فان النفي لا خصوص فيه بل هو مطلق فاذا اضيف الى منكر مبهم لم يختص بحال وان رأيت رجلا ما
اثبات والاثبات يختص في الوجود فاذا اخبر عنه لم يتصور عمومه فاذا اضيف الى مصدر اختص به الثالث ان يضاف اليه امر او مصدر والفعل
بعد غير واقع بل منتظر مثل اعتق رقبة او فتحرير رقبة فانه تمثيل بعتق اي رقبة كانت والاسم منا والمصدر لمنزلة العموم بخلاف اعتقت
رقبة فانه اخبار عن فعل ماض تحقق في الوجود ولا يحتمل الا فعل ماض اما الاول فقد تقدم انه ليس للعموم واما الثاني فقد بينا انه للعموم واما
الثالث فانه مطلق لا عام **الباب الرابع** في المطلق والمقيد وفيه مباحث **الاول** في ماهيتهما اعلم وفقنا الله ان المطلق هو اللفظ الدال على
الماهية من حيث هي هي لا بقيد العموم ولا الخصوص ولا بقيد الوحدة او الكثرة بل بنفس الماهية ويريد به ما هو اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة
اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر مثل فتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل ساعتق رقبة ولا يتصور المطلق في معرض
الخبر عن الماضي مثل ضربت رجلا ضرورة تعيينه باعتبار اسناد الضرب اليه وقد يرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه فاللفظ كالجنس
للمطلق وغيره وخرج بالدال المهمل وقولنا على مدلول التعميم الوجود والعدم وخرج بالشائع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعموم لما استغرقها وفي
احترازنا به نظر فالاولى جنسيا اذ هو البدل واما المقيد فيقال للمعنيين الاول ما كان من الالفاظ دالا على معين كزيد وهذا الرجل الثاني ما كان من الالفاظ
دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة كقولنا ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو ثوب مصري الا انه مقيد بالنسبة الى
مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين وقد يرسم بانه ما اخرج من شياع كرقبة مؤمنة **البحث الثاني** في حكم الجمع بينهما كل ما تقدم في باب تخصيص العموم
من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فانه جار في تقييد المطلق وان اختص التقييد جملة واحدة فالخلاف في انه يعتبر حكمهما من الاطلاق الى التقييد
بقي هنا البحث عن حكم الجمع بينهما فنقول المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر كقوله تعالى اتوا الزكوة واعتقوا رقبة
مؤمنة او اطعم طعاما من اطعمة العراق واكس ثوبا فهذا لا خلاف في انه لا يحمل المطلق هنا على المقيد ولا يتقيد الثوب بقيد العراق لامكان الجمع بينهما
من غير تناف ولعدم تعلق احدهما بالاخر في صورة واحدة وفي قوله مثلا اعتق رقبة في كفارة الظهار ثم يقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقتضي تقييد الرقبة
بعدم الكفر لكن المقيد هنا في المطلق ضد المقيد للمقيد لامتناع الجمع بينهما واما ان لا يكون مخالفا فاما ان يتحد السبب او يتكثر اما مع التماثل او لا وعلى كل
تقدير فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام ستة الاول ان يتحد السبب في الامر كقوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فهنا
يجب رقبة بظاهر الامرين اذا كان الامر المنكر يفيد تكرار المامور وان علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق
على المقيد اجماعا بيانا لان الاخذ لان المطلق جزء من المقيد الاتي بالكل ات بالجزء لا محالة فالاتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والاتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما
والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل بهما لا يقال يمنع من كون المطلق جزء من المقيد فانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند
عدم التقييد يمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة المكلف بالاتيان باي فرد فالتقييد يمنع من ذلك فيتضاد
حكماهما وتلك الملكية فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب والمطلق على اصله لانا نقول هو الحقيقة والمقيد هو تلك الحقيقة
فالحقيقة احد جزء في المقيد ويمنع التنافي بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف القيود الايجابية
والسلبية وهو لا ينافي التقييد ولا نريد بالاطلاق دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي مع ما ينفي القيود فالاول هو اخذ الحقيقة لا بشرط شيء والثاني
اخذها بشرط لا شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن كل القيود غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على المنكر من اي فرد ليست لفظية ومنعية
ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال
شيء منها اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز او لا على الحقيقة ودلالة المقيد على التقييد لا ينتفي في حالتي الحمل على الوجوب

او الندب بل حمله على الندب اولى لسلامته عن التأويل بخلاف ما لو حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا تترجح بل الوجه في الجواب ان يقال حمله على الوجوب
يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها الغالب لكون الاصل للوجوب او لانه اشار الى
اللفظي ومعه البراءة يقينية او يقال حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجازه قطعا بل يكون العامل به قد عمل موفقا للعمل باللفظ المطلق
في حقيقته ولهذا لو انه اتى به مقيدا مع التقييد لكن قد عمل باللفظ في حقيقته بخلاف تأويل المقيد وصرفه عن حقيقته الى مجازه ولا شك في اولوية
استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص مقدم على ان هذا الحمل ممتنع لو صرح
في المقيد بالوجوب وقيل ان تأخر المقيد عن المطلق كان نسخا وليس بجيد والا كان التخصيص نسخا وكان تأخر المطلق نسخا احتجوا بانه لو كان مقيدا
لكان المراد باللفظ المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ الرقبة انما هو المؤمنة لان المعنى بكونه بيانا كونه مبينا لمراد المتكلم لكن دلالة الرقبة
على المؤمنة انما هو بالمجاز لان المطلق لم يوضع للمقيد وان كان مجازا والاصل عدمه كان نسخا لا تقييدا والجواب انه آت فيما تقدم المقيد على المطلق
مع انكم تحملون المطلق على المقيد وينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة من العيوب لان الرقبة مطلقة فيه فلا تتناول الا السليمة مجازا والتحقيق
ان المطلق دال على عتق اي رقبة كانت فيكون المرجع بالتقييد الى التخصيص الثاني ان يتحد السبب في النهي او النفي مثاله ان تقول في كفارة الظهار
لا تعتق مكاتبا ثم تقول فيه لا تعتق مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما والجمع بينهما في النهي لامكانه فيجري المطلق على اطلاقه في المنع من عتق المكاتب
في الظهار اصلا على التأبيد لان النهي يفيده ولا يخصصه النهي المقيد بالكفر لانه بعض ما دخل تحته والعموم لا يخص بذكر بعضه فان علمنا بالدليل الخارجي
ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه بالاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر فيصير التكليف في الموضعين
النهي من التكفير بالكافر الثالث ان يتحد الحكم ويختلف السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في القتل بالايمان وللناس فيه ثلثة مذاهب
طرفان وواسطة الاول قال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا لان الشافعي قال يحمل المطلق على المقيد فاوله بعضهم بالحمل على
التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل اخر ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق الثاني قول جماعة الحنفية انه لا يجوز تقييد
المطلق بطريق ما البتة الثالث قول اكثر المحققين كابي الحسين والسيد المرتضى وغيرهما انه يجوز تقييد المطلق بالمقيد على تقدير تسويغ القياس مع
وجود شرائطه لانه يجب التقييد بالقياس مطلقا والاول باطل فانه لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في الظهار اي رقبة كانت لم يكن
احد الكلامين مناقضا للاخر فليس تقييد احدهما مقتضيا تقييد الاخر وفيه نظر فان عتق اي رقبة شئت نص في التخيير بخلاف اعتق رقبة فلا يجوز
حمل الثاني على الاول نعم اعتق رقبة كما يجامع التقييد فكذا التخيير بين اي فرد ولا دلالة للعام على الخاص ولان ظاهر المطلق يقتضي اجراء الحكم على اطلاقه فلو
حمل على المقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد احدهما بما قيد به الاخر والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ
او الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق نحو عطفا او اضمارا وهو منتف هنا واما الحكم فبانه يتعلق الحكمان في علة التقييد بالصفة
وهو تقييد بالقياس وليس هو المتنازع او بان يمتنع في التقييد ان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون
المصلحة فيهما التقييد جاز ان يكون المصلحة فيهما انهما يختلفان في التقييد ملوحا انه مع فقد الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر جاز ان يكون احدهما
بلا دليل التخصيص بلا وجه فحمل احد العمومين على الاخر مخصص هذا دليل ابي الحسين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية لو اتفق الربط فانها كافية اذ التقييد بالايمان
يدل على اولوية ونمنع انه يجب التقييد به طلبا للمصلحة الراجحة والحصر ممنوع احتجوا بوجوه الاول القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا اثبت التقييد في احد الحكمين
ثبت في الاخر والا لزم الاختلاف المنافي للوحدة الثاني الشهادة مطلقا قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر المواضع فحمل المطلق على المقيد فكذا هنا الثالث
السادس قوله تعالى والذاكرات حمل على قوله في الاول والذاكرين الله كثيرا من غير دليل خارج والجواب عن الاول انه ان عنيت بوحدة القرآن عدم تناقضه فهو مسلم
لكن لا تناقض هنا وان عنيت اتحاده في كل الاشياء فهو باطل بالضرورة فان فيه العام والخاص والمجمل والمبين والناسخ والمؤول والامر والنهي وغير ذلك
فلا يكون فيه الاطلاق والتقييد على انهم سلموا ثبوته في غير الاحكام المتماثلة وعن الثاني ان التقييد في الشهادة في كل حكم بالاجماع لا من كونها مقيدة في احد
الحكمين وعن الثالث ان التقييد لدليل لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشاركته
في حكمه ولان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع واما الحنفية فانهم اختلفوا فقال بعضهم سبب المنع من التقييد بالايمان ان قوله
اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزي الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال تلك المكنة
الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز ولان تقييده بالايمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز بالقياس وقال
اخرون ان تقييده بالايمان زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه وقال اخرون ان تخصيصه وتقييده بالايمان هو مخصص لحكم قد قصد استيفاؤه والجواب

عن الاول

عن الاول بمنع تحقق النسخ فانه رفع حكم ثبت بخطاب سابق وليس ذلك ثابتا هنا بل هو تقييد لمطلق وهو لا يخالف تخصيص العام وعندكم يجوز التخصيص
بالقياس فكذا التقييد وينتقض كلامكم وايضا انكم اعتبرتم سلامة الرقبة من كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان نسخا كان نفي تلك العيوب
نسخا وعن الثاني بالمنع من الاستيفاء وبعد التقييد لان الخصم يقول قيام الدلالة على صحة القياس تدل على انه تعالى ما استوفى حكم المطلق بهذا الكلام
كما في العموم ولانه منع تقييد المطلق بالقياس اما لان المطلق لا يتأتى فيه التخصيص كالآيات في العين الواحدة وهو باطل فان المطلق يشمل جميع الصفات
والاحوال او لان القياس غير دليل وهو دليل لكن لا يخص به العام ونحن انما بحثنا على تقديره وباقي الاقسام ظاهر مما تقدم **البحث الثالث** في الجمع بين المطلق
والمقيد ان اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد
صوم التمتع بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام
شهرين متتابعين فالحنفية منعوا من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه فمع القيدين المتضادين اولى بالبقاء واما القائلون
بان المطلق يتقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده بالاخر واما من حمل المطلق على المقيد بقياس
فانه يحمله هنا على احدهما ان كان القياس عليه اولى من الاخر والا بقي على اطلاقه **الفصل السادس** في باقي صفات الادلة وفيه ابواب **الاول** في المجمل والمبين
وفيه فصول **الاول** في المجمل وفيه مباحث **الاول** في ماهيته قد عرفت فيما تقدم ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد به كان نصا فان احتمل فان تساويا
فالمجمل بالنسبة الى كل منهما وان ترجح احدهما فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول اما النص فهو كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه هذا ما ذكره
فخر الدين الرازي واحترز بالكلام عن ادلة العقل والافعال التي لا تسمى نصوصا وعن المجمل مع البيان فانه لا يسمى نصا لانه قولنا نص عبارة عن خطاب
واحد دون ما يقترن به ولان البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون الا قولا واحترزنا بقولنا يظهر افادته لمعناه عن المجمل لانه لا يقال انه قد يقال
نص الله تعالى على وجوب الصلوة وان كان قوله اقيموا الصلوة مجملا لانا نقول انه نص في افادة الوجوب وليس مجملا فيه بل في متعلقه واحترزنا
بقولنا لا يتناول اكثر منه لان الرجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل احد انه نص على ضرب سالم من عبيده لانه لا يفيده على التعيين ويقال انه نص على
ضرب جملة عبيده لانه لا يفيد سواهم وفيه نظر لان ادخال لفظي الكل والبعض في الحد غلط ولانه يدخل فيه الظ وهو قسيم له والاحتراز باخراج
المجمل مع البيان بان النص كلام واحد غير مفيد لا يناقض الحد لصدقه على ما صدق المحدود عليه وقولنا لا يتناول اكثر منه لا يقع احترازا عن ضرب
سالم من عبيده لانه بعض المعنى وقال الشافعي النص خطاب يعلم ما اريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه او علم المراد بغيره وكان يسمي المجمل
نصا وهو خلاف المتعارف من الفرق بينهما ومع ذلك فانه ليس بجيد لان الحكم عنده هو خطابه تعالى المتعلق بافعال المكلفين ويصير الحد
النص خطاب يعلم ما اريد به من خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه تخصيص للنص بما يستفاد منه خطاب الله
تعالى خاصة وتخصيص بما يتعلق بافعال المكلفين وقال قاضي القضاة النص هو خطاب يمكن ان يعرف به المراد ويدخل فيه المجمل والظ وقال ابو الحسين
يجب ان يشترط في النص ثلث شرائط ان يكون كلاما وان لا يتناول الا ما هو نص فيه وان كان نصا في اشياء كثيرة وجب ان لا يتناول سواها وان يكون افادته
لما يفيده ظاهرة غير مجملة اما كونه عبارة فلان ادلة المعقول والافعال لا تسمى نصوصا واما ظهور الدلالة فلان المفهوم من قولنا ان العبارة نص في
هذا الحكم افادتها على جهة الظهور ولان النص لغة ماخوذ من الظهور ومنه منصة العروس لما ظهرت او ارتفعت واما اشتراط افادته ما هو نص فيه
فقط فلان الانسان اذا قال لغيره اضرب عبيدي ولم يقل انه نص على ضرب زيد من عبيده لما افاده وافاد غيره ويقال ان كلامه نص في ضرب جملة عبيده
لما لم يفد سواهم فاذا كان ذلك كذلك وجب ان يحد بانه كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر مما قيل انه نص وفخر الدين اخذه واسقط بعض الفاظه
كلها واصلحه باسقاط لفظة نص لئلا يدور واما المجمل فهو في اللغة عبارة عن المجموع يقال اجمل الحساب اذا جمعه وبهذا يوصف العموم بانه مجمل يعني ان
المسميات قد اجملت بحروف وقيل المحصل ومنه اجملت الشيء اذا حصلته واما في الاصطلاح فقد حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء وهو باطل فانه ليس بمانع لدخول المهمل فيه وليس بمجمل لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ ولا دلالة في المهمل ولدخول فيه قولنا مستحيل فانه
لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وليس بمجمل لان مدلوله ليس بشيء وليس بجامع لان المجمل المتردد بين محامل يفهم منه انحصار المراد به في احدها وان لم يكن
معينا وكذا ما هو مجمل من وجه ومبين من اخر كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده لانه لا يقال المراد به الذي لا يفهم منه شيء عند اطلاقه من جهة ما هو مجمل
لانا نقول انه تعريف للمجمل بالمجمل ولا يصح تعريف الشيء بنفسه ولان الاجمال قد يكون في دلالة الافعال كما في دلالة الاقوال فانه ﷺ لو قام مصليا تردد
بين الوجوب والندب فلا يصح تقييده باللفظ وقال الغزالي انه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال
ويبطل بانه خصصه باللفظ وينتقض بالمطلق وقال السيد المرتضى انه الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وذكر ابو الحسين له ثلثة

حد ها الاول انه ما افاد جملة من الاشياء ويدخل فيه العام والمركبات وهاذه لا يفيد الجملة الثاني ما لا يمكن معرفة المراد منه ويبطل بالمهمل وبالمجاز المراد به
فانه لا يفهم المراد منه وعينه نظر لاحتمال ان يريد ما لا يمكن معرفة المعنى الذي اريد باللفظ فيخرج المهمل والمجاز المراد بمجمل الثالث ما افاد شيئا من
جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم امر به بصحة الافادة ضرب بجمل وليس بمتعين في نفسه واي رجل ضربته جاز فخلاف اسم
القرء فانه يفيد الطهر وحده او الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقوله اقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير شايع وهو مشعر
بتقييد الحد بالالفاظ حيث قال واللفظ لا يعينه فلا يكون جامعا لخروج الاجمال في دلالة الفعل وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وينتقض بالمجاز
ويمنع عدم دخوله وقيل ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج فقولنا
ما له دلالة يعم القول والفعل وغيرهما من الادلة المجملة فقولنا على احد امرين ليخرج ما له دلالة على واحد لا غير وقولنا لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة
اليه احتراز من اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد من غيره كالحقيقة والمجاز والقيد الاخير احتراز من المطلق البحث الثاني في اقسام المجمل الدليل الشرعي
اما ان يكون اصلا او مستنبطا منه والاول اما ان يكون لفظا او فعلا فاللفظ اما ان يكون لفظا او فعلا فاللفظ اما ان يكون مجملا او لا والمجمل
اما ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعض موضوعه فالاول ان

في موضوعه او حال كونه مستعملا في

يكون اللفظ محتملا لمعان كثيرة فلا يكون حمله على البعض اولى فان كان وضعه لتلك المعاني بحسب معنى واحد مشترك فيه فهو المتواطي كقوله
تعم واتوا حقه او لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كالقرء والثاني وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام
المخصوص بصفة مجملة كقوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فلولا قيد الاحصان لم يحتج الى بيان فبالقيد صار مجملا
لعدم العلم بالاحصان فلا يدرى ما ابيح لنا او باستثناء كقوله تعم واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او بدليل منفصل مجهول كما لو قال في قوله تعم
اقتلوا المشركين المراد بعضهم والثالث وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا بعضه فهو الاسماء الشرعية وغيرها فلا قائل ما امر
بالصلوة ولم يعلم انتقال الاسم الى هذه فانما نفتقر الى البيان والظن ان يدل الاسم على علم ارادة الحقيقة والمجازات متعددة ولا اولوية لارادة احدها
فيفتقر الى البيان واما الفعل فان مجرده وخصوصه لا يدل على وجه وقوعه الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فيستغني عن البيان كالو قام الى الصلوة
باذان واقامة فانا نعلم وجوبها او كما اذا داوم على الاتيان بالسجودين فانا نعلم انه من افعال الصلوة واما اذا لم يقترن به قرينة تدل على الوجه فلا بد من البيان
واما المستنبط فهو القياس ولا اجمال فيه حتى يحتاج الى البيان واما غير المجمل فهو المبين فان كفى بنفسه وصريحه في معرفة المراد فلا يحتاج الى بيان اخر كما
لا مضى وقولنا انه يكفي بنفسه نحو قوله وهو بكل شيء عليم وان لم تكف بنفسه فاما ان لا يحتاج بيانه على السامع او يحتاج والاول اما ان يكون بيانه بالتعليل
او لا والاول اما بطريق الاولى كتحريم التافيف في دلالته على المنع من الضرب لانه تقرر في العقول ان من منع من شيء لغرض فانه يمنع لما ساواه فيه او زاد عليه
في معنى ذلك الغرض فاللفظ يدل عليه وان لم يكن موضوعا له او لا بطريق الاولى كقوله عم في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات
فيعلم بذلك العلة وهي الطهارة ومشاركة غيرها لان العلة يتبعها حكمها واما البيان الذي لا يختل فليس بتعليل فضربان الاول ان يكون الخطاب لمرا ابتغى فيعلم
وجوب ما لا يتم الا به والا كان ايجابا لما لا يطاق الثاني ان يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد فيعلم بالعادة انه مستعمل في وجه من وجوه المجاز فيعلم
انه المراد نحو واسئل القرية واما الذي يختل على السامع بيانه فقد تقدم في اقسام المجمل واعلم ان الاجمال قد يكون في لفظ مفرد اما بالاصالة كالمشترك عند
القائلين بامتناع تعميمه وذلك اما بين مختلفين كالعين او نقيضين كالقرء للطهر والحيض او ضدين كالجون للاسود والابيض وكالمجازات المتعددة
عند تعذر الحقيقة او بالاعلال كالمختار للفاعل والمفعول وقد يكون في مركب كقوله تعم او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان ترجيح هذه الالفاظ مترددة
بين الزوج والولي وقد يكون بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدم كقولنا كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير متردد بين العود الى الفقيه والى معلومه
ويختلف المعنى باعتبار ذلك وقد يكون بسبب تعدد اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولنا الخمسة زوج وفرد فيصدق على تقدير جمع الاجزاء ويكذب
على تقدير جمع الصفات وقد يكون بسبب الوقف والابتداء كقوله تعم والراسخون في العلم لان الواو مترددة بين العطف والابتداء وهو لاختلاف المشترك وقد يكون بسبب تركيب
المفصل كالطبيب الماهر في الخياطة فانه احتمل طبيب ماهر واحتمل ماهر في غيره وليس بجيد فانه لا اجمال مع الظهور بعوده الى المذكور البحث الثالث في امكانه ووقوعه المجمل
في كلامه تعم وكلام رسوله عم اتفق المحققون عليه لانه قد وقع كما في الايات المتقدمة والاحاديث المشهورة والوقوع دليل الجواز احتج المانعون بان الكلام ان لم
يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لايق من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرنه المجمل ما بينه كان تطويلا من غير فايدة لان التنصيص عليه اسهل وابلغ
في الفصاحة من ذكر المجمل ثم تعقيبه ببيانه ولاشتماله على المفسدة لانه يجوز ان يسمع المكلف المجمل ولا يسمع بيانه فيجهل المقصود به وان لم يقترن به بيان ما
يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق فلان ارادة الافهام مع عدم ما يدل عليه ملازمة تكليف المحال والجواب انا لا نعيد بعدم الافهام من كل وجه فهو مسلم

وان اردت من بعض

وان اردت من بعض الوجوه منعنا كونه عبثا فانه يجوز ان يخاطب بالمجمل ليعلم المكلف انه قد كلف بشيء فيستعد للامتثال او المنع فيحصل له ثواب او
عقاب ونمنع عدم الفايدة لو قرن به ما يبينه لجواز اشتمال ذكر المجمل ثم ارداه بالبيان على مصلحة لا يطلع عليها البشر ومع هذا التجويز ينتفي البحث الرابع
في ان اضافة الاحكام الى الاعيان ليس بمجمل عند المحققين من الاشاعرة والمعتزلة الى ان اضافة الحكم الى العين كقوله تعم حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم
الميتة لا اجمال فيه وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسين الكرخي وقوم من القدرية انه مجمل لنا انه يسبق الى الفهم بحسب العرف اضافة الحكم الى الفعل المتعلق
بتلك العين المناسب له فيفهم من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع ومن قوله حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل كما في حرمت عليك طعامي ويفهم
من قوله هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن تحريم الثوب تحريم لبسه دون النظر واللمس والمبادرة دليل الحقيقة وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا
انه حقيقة من حيث العرف كما يفهم الخيل عند اطلاق اسم الدابة من حيث العرف ولا اجمال هنا وايضا قال عم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
فباعوها فدل على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع وايضا يفهم من قولنا فلان يملك الدار قدرته على التصرف
فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا يملك الجارية قدرته عليها بالتصرف بالبيع والوطي والاستخدام واذا جاز ان يختلف فايدة الملك على هذا التحجيح جاز مثله
في التحليل والتحريم احتجوا بان الاعيان غير مقدورة لنا لانها ان كانت معدومة فكيف لو كانت موجودة فيستحيل تعلق التحليل والتحريم بها واضافتها اليها
فلا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور فيجب اضمار ما يكون متعلقا بذلك الحكم
من الافعال الحسنة من اهل الخطاب بالكلية ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يتقدر بما تندفع به الضرورة تقليلا للاضمار
المخالف للاصل وليس اضمار البعض اولى من البعض الاخر لعدم دلالة دليل على تعيينه فيتحقق الاجمال وايضا فالاية لو دلت على تحريم فعل معين لوجب
ان يتعين ذلك الفعل في كل تلك المواضع وليس كذلك لان المراد من حرمت عليكم امهاتكم حرمة الاستمتاع ومن حرمت عليكم الميتة حرمة الاكل والجواب
المنع من عدم اولوية اضمار البعض فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل المطلوب من تلك العين وتمنع الحاجة الى الاضمار لانه انما يجب اذا لم يكن
اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين اما اذا كان ظاهرا افاد بيان الظهور ان كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف
اهل اللغة يتبادر الى فهمه عند قوله حرمت الطعام والشراب تحريم الاكل والشرب وعند قوله حرمت عليه النساء تحريم الوطي سلمنا لكن لم لا يجوز اضمار جميع
التصرفات المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم وقوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال او لا والثاني يبطل
مذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لان في اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ
مطلقا لامكان معرفة تعيين المراد بدليل اخر واما محذور اضمار جميع المقتضيات فلازم مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدايم اعظم من التزام المحذور الذي
لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه ولولا ان المحذور في الاضمار اولى لما كان استعماله
اكثر ولانعقاد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقران واختلف في الاجمال وهو يدل على قلة محذور الاضمار فالحق ان اضافة الحكم الى
العين من قبيل المحذوف كقوله تعم واسئل القرية اي اهل القرية كذا في قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي كل بهيمة الانعام وهذا ان اراد به الحاقه
بالمجمل فهو خطا وان اراد حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد به الحاقه بالمجاز فهو مسلم كما ان الاسماء العرفية مجازات لغوية
حقايق عرفية البحث الخامس في ان قوله تعم وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل ذهب المحققون الى نفي الاجمال هنا وقال بعض الحنفية انه مجمل لانه يحتمل
مسح جميع الراس ومسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فيجمل وما روي انه عم مسح بناصيته بيان لمجمل الاية والحق نفيه لان ظاهر الباء في اللغة
للالصاق قال قاضي القضاة قوله تعم وامسحوا برؤسكم يفيد من حيث اللغة مسح جميع الراس لان الباء المفيدة للالصاق دخلت على المسح وقرنته
بالراس وهو اسم الجملة لا البعض العضو فانه لا يوصف الناصية بانها راس ثم قال لكن العرف يقتضي الصاق المسح بالراس فقط سواء عم المسح
الجميع او البعض فان من قال مسحت يدي بالمنديل عقل منه انه الصق المسح بالمنديل ويجوز السامع انه مسحه بجميعه وببعضه ولو امر
بالمسح بالمنديل خرج من العهدة بالجميع وبالبعض ايضا واذا افادت هذه اللفظة في العرف الامر الكلي الشامل للجميع والبعض حمل عليه
المسح في الاية فلا اجمال وقال ابن جني لا فرق في اللغة بين ان يقال مسحت بالراس وبين مسحت الراس والراس اسم للعضو بتمامه يوجب مسحه
اجمع وقال بعض الشافعية الباء للتبعيض وهو يفيد مسح بعض الراس والتحقيق ان نقول الباء اما ان يفيد التبعيض او لا وعلى كلا التقديرين
لا اجمال اما اذا افادت فلان الامر تناول البعض وهو مذهب الامامية والشافعي لكن المرتضى قال انه مجمل لانتفاء الدلالة على التعيين والتخيير
اعترضته بانه لو كان معينا لبينه واجاب بانه لو اراد التخيير لبينه وليس بجيد لان الاطلاق يقتضي التخيير واما ان لم يفد فلان الامر من حيث اللغة
تناول الجميع وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار والحسن البصري وابي علي الجبائي ثم ان قلنا ان العرف اخرجه عن ذلك الى الامر المشترك بين

الكل او البعض حمل عليه لصرف اللفظ الى الحقيقة العرفية وكفى في العمل به مسح اقل جزء من الراس لكن المقتضي له هنا انه مجمل لعدم العلم بارادة
الجميع او بعض معين او غير معين وليس بجيد لان ارادة الجميع منفية بالاصل وان احتملت فلو اراده لبينه وعلى كل تقدير فلا اجمال بل انما
يتحقق الاجمال لو قلنا ان الباء لا يفيد البعض وان اللفظ لا يحمل على الحقيقة اللغوية ولا العرفية الا بقرينة فيبقى مشتركا مجملا ولكن الحق
خلافه وفيه نظر فان العرف انما اقتضى الامر الكلي في الامر بالمسح بالمنديل لحصول الغرض بالبعض وهو ازالة الرطوبة من اليد بخلاف
الامر بالمسح في الراس لان التعبد هنا وقع بالمسح لما تقدم من عوض مسح اليد بالمنديل الا انه لا اجمال ايضا لان الباء ان لم يفد التبعيض
وجب مسح الجميع الا لدليل خارجي وان افادته كفى البعض فلا اجمال **البحث الثامن** في ان الافعال المنفية ليست مجملة اختلف الناس في الافعال
المنفية كقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوه فذهب الكل الى نفي الاجمال
فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة من الصفات
الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل متى لم يحصل تلك الصفة ممكنا بان يكون النفي داخلا على اسم شرعي كقوله ع لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لان كلامه ع يحمل على معانيه الشرعية فظاهره يقتضي نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان
يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا اعني وصفنا لها بانها صلوة ويكون المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله ع لا صلوة
لمن لم يبيت الصيام من الليل الثاني ان لا يمكن انتفاء ذلك الفعل بان يكون النفي داخلا على مسمى حقيقي كقوله ع الاعمال بالنيات فانا نعلم
منا انه ان يجري مجرى قوله لا عمل الا بنية ومعلوم انه ليس يخرج العمل من كونه عملا اذا فقدت النية فعلمنا ان المراد به احكام الفعل من
الاجزاء او الكمال وليس بان يحمل على احدهما اولى من الاخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة والعمل موجودان
فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى الحكم اخر وليس البعض اولى من البعض واما ان يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه
قد يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال معا وفي نفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم التناقض وفيه نظر فان نفي الكمال
انما يقتضي ثبوت الصحة لو لم يكن منفية اما مع نفيها فلا كما في تعميم نفي الصفات او لا يحمل على شيء بل يتوقف وهو معنى الاجمال والحق
انه لا اجمال هنا اما فيما له مسمى شرعي فلامكان نفيه والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه قد يقال
هذه صلوة فاسدة فيحمل على بقاء المسمى مع الفساد والفاسد ليس صلوة شرعية لانا نقول التوفيق بين الدليلين ان يصرف ذلك الى المسمى
الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي وليس بجيد اذ ليس المراد بقولنا صلوة فاسدة انها دعاء فاسد ولا غيره من المحامل اللغوية بل الوجه قول
ابي الحسين انه مجاز واما ما لا اسم شرعي له كقوله لا عمل الا بنية فلا اجمال فيه ايضا خلافا لابي الحسين لان الاجمال انما يتحقق لو لم يكن اللفظ
ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في شيء وهذا اللفظ يفيد ظاهرا على نفي الفائدة فان المتبادر الى الافهام من نفي كل فعل كان
محقق الوجود انما هو نفي فائدته مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا ملك الا للسلطان وغير ذلك وكما يقال هذا
الشيء لفلان على معنى انه يعود نفعه اليه فقولنا لا عمل لمن لا نية له معناه لا يعود نفعه اليه ولا فرق في ذلك بين ان يكون للفعل حكم
واحد كقوله لا شهادة لمحدود في قذف فانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرفه الى حكمها وليس لها الا حكم واحد
هو الجواز لان الشهادة اذا كانت مما ندب الى ستره لم يكن لاقامتها مدخل في الفضيلة وكقوله لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى
له ان يستر على نفسه فلا حكم له الا الجواز فاذا لم يكن له الا هذا الحكم وقد انتفى فلا اجمال او بين ان يكون له اكثر من واحد كالفضيلة والجواز
سلمنا انه لا عرف للشرع ولا لاهل اللغة وانه لا بد من اضمار لكن الاتفاق وقع على انه لا خروج للضمير هنا عن الصحة والكمال فيجب ظهوره
فيهما اما اولا فلانه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لان قوله لا صلوة دل على نفي اصل الفعل بالمطابقة وعلى صفاته بالالتزام فاذا تعذر
العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بالالتزام تقليلا لمخالفة الدليل واما ثانيا فلان اللفظ دل على عدم الفعل فيجب عند تعذر حمل اللفظ على
حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل
الذي فقدت منه احد الامرين خاصة فكان الحمل عليه اولى لا يقال يلزم زيادة الاضمار والتجوز المخالف للاصل ولان حمله على نفي الكمال خاصة
متعذر اذ يلزم من نفي الصحة نفي الكمال دون العكس واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال لانا نقول ما ذكرناه لا يلزم منه تعطيل دلالة
اللفظ بخلاف ما ذكرتموه سلمنا وجوب اضمار احدهما خاصة لكن صرفه الى الجواز اولى من صرفه الى الفضيلة لان المدلول باللفظ نفي الذات
والدال على نفي الذات يدل على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات فقوله لا عمل يدل على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال وترك

العلية في الذات

العلية في الذات فيبقى معمولا به في الباقي لا يقال دلالة الالتزام تابعة فاذا انتفت دلالة المطابقة انتفى تابعها ولان هذا اللفظ قد حمل لنفي الفضيلة
والاصل الحقيقة لانا نقول دلالة اللفظ على نفي الصحة وان كانت تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها
باسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وفيه نظر فان العموم انما حصل بسبب اعتبار الدلالتين معا فاذا اهدرت
المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى والحق ان الدلالة الاصلية باقية وان كان الحكم منتفيا ووجوده في نفي الفضيلة لدليل خارج ولا امتناع في
صرف اللفظ عن حقيقته العرفية او اللغوية الى مجازه وعن عمومه الى خصوصه لدليل ولان المشابهة بين المعدوم وبين ما لا يصح ولا يفصل اتم من المشابهة
بين المعدوم وبين ما يوجد ويصح ولا يفصل والمشابهة احد اسباب المجاز فكان حمله على نفي الصحة اولى ولان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة
اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة لا يقال انه اثبات اللغة بالترجيح لانا نقول بل هو اثبات المجاز بالعرف في مثله ولعل ان
القاضي انما خالف ابا الحسين في الفرق بين الاسماء الشرعية وغيرها من حيث انه نفى الاسماء الشرعية وانكر ان يكون للشرع فيه عرف يخالف الوضع فلزمه
اضمار شيء في قوله لا صيام كما التزم هو وابو الحسين الاضمار في قوله لا عمل الا بنية احتج القائلون بالاجمال بان العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة
ومتردد بينهما على سواء ورد بهما معا فيتحقق الاجمال والجواب منع العرف الشرعي واحد وهو نفي الحقيقة الشرعية والترجيح بما هو لا اختلاف الفقهاء في
تقديره سلمنا التردد لكن لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال وبين نفي الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من العدم **البحث التاسع** في ان اية السرقة ليست مجملة ذهب
السيد المرتضى ومن تبعه الى ان اية السرقة مجملة في اليد وبما ذهبوا اليه اخرون انها مجملة في القطع ايضا والباقون على خلاف القولين بل الاصل وهو
ان اللفظ الحقيقة واحدة وعدم ارادة المجاز فينتفي الاجمال احتج السيد المرتضى بان لفظ اليد يطلق على العضو من المنكب وعليه من المرفق ومن الكوع
ومن اصول الانامل والاصل في الاطلاق فيثبت الاشتراك واما القطع فانه يطلق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطع يده عند بري القلم
ويراد الجرح والجواب بمنع الاشتراك بل اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لا يبقى قطعت يده الا بعد كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد متناولا
هذا المقدار حقيقة صح ان يبقى ذلك لان الكف كل وجميع والاستعمال لا يدل على الحقيقة دائما والمجاز اولى من الاشتراك سلمنا دلالته على الحقيقة لكن يجوز ان
يكون متواطئا كما يجوز ان يكون مشتركا واعتقاد التواطؤ اولى من الاشتراك سلمنا تساوي الاحتمالات لكن الاشتراك احد امور ثلثة والباقيان اثنان منها
ووقوع اثنين من ثلثة ارجح من وقوع واحد منها لا يقال انه اثبات اللغة بالترجيح وانه لا يكون مجملا ابدا الا لاجماع على عدم القطع من المنكب والمرفق
وعند جماعة من الكوع وعند اخرين من اصول الاصابع يدل على ان اليد حقيقة فيهما والا لما وجب الاقتصار على ذلك لئلا يلزم مخالفة الظاهر لانا نقول نمنع
الدلالة فان المجاز قد يستعمل ومخالفة الظاهر اولى من الاجمال لان الاجمال يفضي الى تعطيل اللفظ والى الاحكام دليل المرجح ولكن للتوقف الحمل على المجاز
فانه وان لم يظهر دليل التجوز عمل بالحقيقة فلا يتعطل اللفظ فكان اولى واما القطع فهو الابانة في اللغة فاذا اضيف الى شيء فاد ابانة ذلك الشيء
والشق اذا حصل في جلد اليد حصلت الابانة في تلك الاجزاء لكن اطلاق اسم اليد عليه مجاز من باب اسم الكل على الجزء فيكون المجاز في اليد لا القطع وفيه
نظر فان اهل اللغة يقولون جرحت اليد فجعله في القطع اولى **البحث العاشر** في ان رفع الخطاء ليس مجملا اختلف الناس في قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان
هل هو مجمل ام لا فقال ابو الحسين البصري انه مجمل لان الخطاء واقع غير مرفوع وكذا النسيان وكلام النبي ع صادق فلا بد من نفي الحكم فاما ان يضمر نفي جميع
الاحكام وهو باطل لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ فيجب الاقتصار على ما يندفع به الضرورة
وهو بعض الاحكام ولان من جملة الاحكام لزوم الضمان وقضاء العبادة وغيرها وليس منفيا بالاجماع واما ان يضمر البعض فاما ان يكون معينا وهو
باطل لعدم دلالة اللفظ عليه فبقي ان يكون غير معين وهو نفس الاجمال والجواب انما يلزم الاضمار لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود
الشرع في نفي المؤاخذة لكن اللفظ ظاهر فيه فان كل عاقل يحكم عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء بانه رفع عنه المؤاخذة والعقاب عليه والتبادر
دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال فكذا اذا قال الرسول لامته رفعت عنكم الخطاء ثم ما يتوقع من مؤاخذته لامته به وهو الاحكام الشرعية
فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطاء لا يقال لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتم لاندفع عنه الضمان ولانه من جملة المؤاخذات والعقوبات
لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير الضمان مع وجوب
الاكل حفظا للنفس والواجب لا عقوبة عليه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مامور بالرمي مثاب عليه والعاقلة يضمن من غير جناية
بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب امتحانا فالثواب عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب
وهو اسهل من الاجمال على انا نمنع العموم في المضمر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله حرمت عليكم امهاتكم في كل فعل
مع وجوب اضمار الفعل فالحكم هنا الذي يجب اضماره لاضافة الرفع اليه كاضافة التحريم الى الفعل قال ابو الحسين لو كان المراد هنا نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية

وليس بجيد اما اولا فلمنع من قصد المزية لاحتمال البيانه ثم دفع حكم الخطاء عن امته كما رفع عن غيرهم واما ثانيا فلاحتمال ان يكون من تقدمه من الامم
مواخذين على الخطاء اما الوورد في موضع لا مرى به بذلك بخصوص معناه فانه مجمل يحتمل نفي الاثم مطلقا ونفي احاد الاثار فيصح الارادة الجميع ولا
يترجح احد الاحتمالات ومن جعل العموم صيغة لم يحكم بالعموم هنا فانه لا صيغة للمضمرات وهذا انما ضعف منه امر لايق انه يقتضي نفي المؤثر والاثر معا فاذا تعذر نفي
المؤثر بقرينة الحس بقي الاثر منفيا لانا نقول قوله رفع الخطاء ليس عاما في نفي المؤثر والاثر حتى اذا تعذر نفي المؤثر نفي الاثر بل هو لنفي المؤثر فيقطع الاثر
يلتقي بالتبعية ضرورة انتفا مؤثره لا باعتبار شمول اللفظ له وعمومه فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا اما عن جميع اثاره او من البعض ولا يترجح
الحمل على البعض وفيه نظر لان نفي جميع الصفات والاثار مجاز اقرب **البحث الثاني** في باقي امور ظن انها مجملة وهي ستة الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن
حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا قال الغزالي وجماعة انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الاكثر انه ليس
مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا في كلام الشارع وظاهر ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب ظهور اللفظ
فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه المفيد
بالاضافة اليه اولى لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة انما هي الالفاظ المفيدة لمعنى واحد بحالها من المفيدة لمعنيين
وعند ذلك فلعتقاد اندراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ
وامتناع العمل به مطلقا الى ان يقوم دليل خارج وهو على خلاف الاصل فلا بد من الترجيح فاما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو باطل
لعدم القائل به او الاخر وهو المراد واعترض بان فيه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد معنيين المشترك وفرق الغزالي
بين المهمل ما يفيد معنى واحدا فيقبح الاول المعيب بخلاف الثاني وحمل كلامه على ما يفيد معنى واحدا اكثر الثاني اذا امكن حمل اللفظ على حكم شرعي مجدد
وحمله على الوضع اللغوي او التقرير على الحكم الاصلي او العقلي قال الغزالي انه مجمل لتردده بين الجميع كقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يكون المراد
به انه يسمى جماعة حقيقة وان يكون المراد به انعقاد الجماعة او حصول فضيلتها وكقوله عم الطواف بالبيت صلوة يحتمل ان يكون المراد به الا فتقار
الى الطهارة اي كالصلوة حكما ويحتمل ان يكون فيه دعاء كما في الصلوة ويحتمل انه يسمى صلوة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلوة لتطرق الاحتمال
بالنسبة الى كل مجمل من هذه المحامل ولم يخبرنا رسول الله صلعم ينطق بالحكم العقلي ولا الاصلي ولا الاسم اللغوي بل قلنا كلام يالحجيعة وذهب الاكثر الى انه
ظاهر في الحكم الشرعي لانه انما بعث ليعرف الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهته فوجب حمل لفظه عليه لما فيه من موافقة مقصود البعثة وهذا
هو الحق لان الواضع انما قصد بوضعه حمل اللفظ اذا سمع منه او ممن يجري على لغته على ما وضعه له والتقدير ان اللفظ هنا لا عرف شرعي فيجب حمل
كلامه عليه تحصيلا لغرضه من الوضع كما يحمل اللفظ العرفي على المتعارف لا على الوضع اللغوي لايق حمل اللفظ على الحكم الشرعي مخالف للنفي الاصلي
بخلاف الحمل على الموضوع الاصلي لانا نقول حمله على اللغوي يفيد التاكيد بتعريفه ما هو معروف لنا وحمله على الحكم الشرعي يفيد التاسيس ويفيد ما ليس
معروفا لنا ولا شك ان التاسيس اولى الثالث انا اوردنا لفظ وضعه اهل اللغة لمعنى والشارع لاخر قال ابو بكر بن فنيفانا على القول بالاسماء الشرعية
لانه يكره انه مجمل وقال الغزالي انه في الاثبات حمل على الشرعي كقوله عم لعايشة اعندك شيء فقالت لا فقال اذن اصوم ان حمل على الشرعي دل
على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي لكن الاول اظهر لان المتكلم انما يحمل كلامه على مصطلحه وان ورد في طرف النهي كنهيه
عن صوم يوم النحر فهو مجمل وقال قوم انه في النهي محمول على اللغوي وفي الاثبات مجمل وقال الباقون انه محمول على الشرعي مطلقا وهو الحق لما تقدم
من ان الاصل استعمال الواضع لفظه فيما وضع عند اطلاقه احتج القاضي بانهم كانوا يتحاورون العرب بلغتهم تارة وبلغته اخرى فيثبت الاجمال وهو ممنوع لغلبة
استعماله فيما وضعه هو فيحمل المطلق على الغالب لظهوره احتج الغزالي بما قلناه في طرف الاثبات واما النهي كنهيه عن بيع الحر والخمر وحبل الحبلة وملاقيح
والمضامين فانه يحمل على اللغوي لاستحالة وقوع الشرعي فيه والا لزم ان يكون مقصودا لاستحالة النهي الا لا مقصود له وهو خلاف الاجماع وان يكون
الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وهو محال لما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة شرعا وان يبقى مع ظهوره في المسمى الشرعي يتناوله ويصير ظاهرا في المسمى
اللغوي وهو خلاف الاصل وقد استعمل الاسم في الشرعي في قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فيتحقق الاجمال والجواب ليس معنى الشرعي الصحيح
والا لزم في قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون المنهي عنه الصلوة الصحيحة وهي مستحيلة المقصود فلا يمكن حمل النهي على الصلوة اللغوية
لتسويغ الدعاء فيها الرابع قال بعض الشافعية في قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وفي قوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم والحق خلافه لعدم التنافي بين العموم وقصد المدح او الذم كما في قوله والسارق والسارقة على
العموم وان كانت صيغة لضعف الدلالة مع ان القصد به الزجر والتحقيق لعدم التنافي بينه وبين عموم الحكم وقد تقدم بطلانه الخامس قال بعض الناس

لا يجوز التمسك بلفظ الجمع الخالي من الالف واللام كقوله اعطه دراهم لجواز ان يكون المراد به اكثر من ثلثة وجعلوه مجملا لانا وقد علم قصر هذه
اللفظة على ثلثة فهو كما قال لتناوله كل جمع وان قصد منع حمله على الثلثة اذا ورد مطلقا يقتضي الثلثة كما يقتضي غيرها فهو خطا لان هذا
اللفظ يدل على الثلثة مطلقا من غير اشعار بالزيادة وعدمها فلا يكون مجملا السادس قال بعض الناس قوله عم في الرقة ربع العشر مجمل لانه انما
دل على وجوب ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يوجد منه ذلك وجعلوا الخبر الوارد مبينا له مخصصا واختاره المرتضى وقال اخرون
ان قوله في الرقة ربع العشر يقتضي الاستغراق حتى لو خلينا ومجرده لاوجبنا ربع العشر في قليله وكثيره فيجي الوارد مخصصا لا مبينا وهو ما بينا ان اسم
الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق ولم يدل على العموم بل يدل على ايجاب ربع العشر في هذا الجنس **الفصل الثاني** في البيان والمبين وفيه مباحث **الاول** في ماهيته
اعلم ان البيان في اصل اللغة مشتق من البين يقال بين يبين تبيينا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا واذانا والمبين يفرق بين الشيء وما شاكله فلهذا
قيل البيان هو الدلالة اذا عرفت هذا فنقول البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك ما يتوقف على الدليل والدليل مرشد
الى العلم الذي هو علم او ظن حاصل من الدليل لا جرم امكن تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هي التعريف والدليل والعلم الحاصل منه وقد اختلف الناس
في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي وجماعة ان البيان هو التعريف وفسره بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وليس بجامع لخروج
ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال عنه وهو بيان وفيه نظر للمنع من كونه بيانا ثم يقال له مبين اما انه بيان فلا ويبطل ايضا باستعمال المجاز
فيه بذكر الحيز الذي هو حقيقة في الجوهر ولان فيه زيادة التجلي لدلالة الوضوح عليه والحيز يجاب بصيانة عن التجوز والزيادة واعترضه ابو الحسين ايضا
بان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي حد للتبيين لا للبيان وقال ابو عبد الله الحسين بن علي البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي تبين
به الشيء وابطله المرتضى بصحة قول القائل بينت لك هذا الشيء فلم تتبينه فلو كان البيان هو العلم لكان متناقضا وبيت هذا الوصف مع عدم العلم فكيف يقال انه
حدوث العلم ويلزم ان يكون من لم يعلم الشيء لم يبينه الله تعالى له ولا نصب له بيانا عليه ولا شبهة في بطلانه واعترض ايضا بان الحاصل من الدليل كما يكون علما
قد يكون ظنا فتخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له مع ان اسم البيان يعم الحالتين وقال السيد المرتضى والشيخان ابو علي وابو هاشم البيان هو الدلالة
وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة يقال بين لي فلان كذا بيانا حسنا فيوصف دلالته وكشفه بانه بيان ويوصف المتكلم بانه على الطريقة
ويقصد له قبل الطرو وذلك كان حقيقة ومنه خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في
الدلالة على المراد ويدخل فيه بيان العموم وفيه نظر لخروج بيان الفعل وقال الغزالي واكثر المعتزلة كابي الحسين ان البيان هو الدليل لانه من
ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح ان يقال انه بيان حسن وقد تم بيانه ويشار به الى الدليل المذكور وقيل البيان هو الذي يدل على
المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفيه نظر لانه يخرج منه بيان الافعال وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الاصول
متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القران بلسانه قال ابو الحسين هذا ليس بجيد وانما هو وصف للبيان بانه يجمع امرا جامعا وهو
انه بين لاهل اللغة وانه ينشعب الى اقسام كثيرة فان حده بانه بيان لمن نزل القران بلغته كان قد حد الشيء بنفسه وان كان قد خص البيان
العام فانه يخرج منه الادلة العقلية وان حد البيان الخاص دخل فيه الكلام المبتدا اذا عرف به المراد كالعموم والخصوص وهذا ليس هو
البيان الخاص وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة وليس بجيد لانما هو تعديد وليس مستوفيا لجميع اعداده لخروج منه الادلة
العقلية واما المبين فقد يراد به ما هو محتاج الى بيان وقد ورد بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق
بعد التقييد والفعل المقترن بما يدل على وجهه الى غير ذلك وقد يراد به الخطاب المبتدا المستغني عن البيان بنفسه والمفسر كله يتحقق لما هو
مستغن بنفسه عن التفسير لما ورد عليه تفسيره **البحث الثاني** في اقسام البيانات بيان الاحكام الشرعية يكون بما يقع به التبيين وهو اما
بالقول او بالفعل او بالترك اما القول فظاهر واما الفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او شيئا يتبعه المواضعة او
شيئا تابعا للمواضعة والاول كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بالكتابة في اللوح المحفوظ وفيما كتبه النبي صلعم الى عماله وبعقد الاصابع كما
بين صلعم بقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار بيديه وهذا مستحيل في حقه تعالى والثاني هو الاشارة لافتقار المواضعة اليها دون العكس والا افتقرت
المواضعة الى اشارة اخرى ويتسلسل وقد بين بها النبي صلعم في الحرير حيث وضعه في يده وقال هذا حرام على ذكور امتي والثالث الشكل قال صلعم هذا
الفعل بيان لهذه الاية او يقول صلوا كما رايتموني اصلي والفعل يبين الصفة ولا يدل على الوجه واما الترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اما
الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لا ستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن
حكم الحادثة فيعلم الله ليس فيها حكم شرعي الثالث ان يكون ظاهر الخطاب يتناوله وامته على السواء فاذا تركه دل على انه مخصوص من الخطاب الرابع

ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه ثم ينظر فما كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم ثابتا فيه البحث الثالث في ان الفعل يكون بيانا
اختلف في ذلك فالاكثر عليه ومنعه شاذ لنا الوقوع فانه صلى الله عليه وسلم بين الصلوة والحج بفعله حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل ادل فيكون اولى قال ابو الحسين المانع اما ان يريد انه لا يصح وقوع البيان بالافعال الا كلا
يحسن من حيث الحكمة والاول اما ان يعني ان الفعل لا يوثر في وقوع التبيين اصلا او لا يوثر الا مع ميزه بان يقول لهم هذا الفعل بيان لهذا
الكلام الاول باطل لما مر من انه صلى الله عليه وسلم بين الحج والصلوة بفعله وبين الصحابة الوضوء بفعله والثاني فهو افتقار الفعل في كونه بيانا الى
الغير فاجماع الا ان المبين هو الفعل خاصة لانه هو المتضمن لصفة الفعل دون القول المتعلق للفعل الواقع بيانا على المجمل وتحقيقه
انه الفعل بيان لكون الفعل بيانا والثالث فهو عدم حسنه في الحكمة باطل لجواز ان يعلم الله تعالى من المكلفين بيان المجمل بهذا
الطريق اصلح لهم احتجوا بان الفعل قد يطول فيتاخر البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز ومنعوا من بيان الصلوة والحج بالفعل
بل بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا وخذوا والجواب ان القول قد يكون اطول فان وصف افعال الصلوة وترتيبها على الاستقصاء اطول من الاتيان بركعة واحدة وفي كونها بيانا
مع انه ابعد في كونه بيانا وربما احتيج الى تكرير في ازمنة كثيرة او ايقاع فعل مبين سلمنا ان البيان بالفعل قد يكون اطول لكن جاز في الحكمة تاخير البيان
ذلك القدر وهي ظاهرة هنا الا يحاد افضل البيانين وقد بينا ان صلوا وخذوا ليسا مبينين للعبادة تذنيب يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بامور ثلثة
الاول ان يعلم ذلك بالضرورة من قصده الثاني ان يعلم بالدليل اللفظي بان يقول صلى الله عليه وسلم هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول اقوالا يلزم من مجموعها ذلك الثالث ان
يدل العقل عليه بان يذكر المجمل وقت الحاجة به ثم يفعل فعلا صالحا لان يكون بيانا ولا يفعل شيئا اخر فيعلم انه بيان لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
البحث الرابع في ان القول هل يقدم في البيان على الفعل ام لا قال ابو الحسين هذا البحث يشتمل على مسئلتين احديهما ان يقال اذا كان القول بيانا والفعل
بيانا فايهما اكشف والجواب ان الفعل اكشف لانه لو وصف صفة المبين مشاهدة والقول اخبار عن صفته الثانية ان يرد بعد المجمل فعل وقول يحتمل
ان يكون كل منهما بيانا فيقال ايهما قصد به البيان فنقول ان لم يتنافيا فالمتقدم هو البيان والمتاخر هو موكد لحصول التعريف بالاول فلا حاجة
الى البيان الا ان يكون الثاني دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة وان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان والاخر
موكد وان لم يعلم مفصلا ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقايع والاقوال فالاشبه ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد
بالراجح والا كان الثاني غير مفيد البتة اما البيان فلوقوعه بالاول واما التاكيد فلامتناعه بالادون وان تنافيا كقوله صلى الله عليه وسلم من قرن الحج الى العمرة فليطف
لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما كان هو البيان لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز
ان يكون بيانا له كان بيانا فان كان هو القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان هو الفعل كان واجبا وقيل ان كان القول متقدما فالثاني
غير واجب وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على الندب والا كان ناسخا لما دل عليه القول والجمع اولى من التعطيل وان كان الفعل متقدما فهو واجب ولا على وجوب
الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ولا يجوز اهمال دلالة القول فيكون ناسخا للوجوب الثاني الذي دل عليه الفعل او يحمل على بيان وجوب الاول
في حق امته دونه وهو اولى لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه وتاخره لانه
بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم ينقل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا وليس بجيد
لان الغرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل فهو بيان لوقوعه بعد الاجمال وورود التعبد به فيكون بيانا له على ما تقدم وان جهل التاريخ قال
ابو الحسين يكون البيان هو القول لانا لو جعلنا الفعل هو البيان لاوجبنا اثبات ما تعلقه بالمبين من قوله صلى الله عليه وسلم ان هذا بيان لهذا او ان يعلم ذلك باضطرار
من قصده ولا يجوز لنا اثبات ذلك الا من ضرورة ولا ضرورة الى ذلك مع اثبات قول يمكن ان يكون بيانا لا يقال يجوز ان يكون الفعل هو البيان وان
لم يقطع له عليه لانا نقول لا يجوز ذلك الا لضرورة ولا ضرورة واذا كان الفعل انما يثبت كونه بيانا لو اقترن به ما يعلم انه صلى الله عليه وسلم قصد به البيان وكان القول
مستغنيا عن ضميمة تقترن به لاستقلاله بنفسه في الدلالة كان جعل القول بيانا اولى ولانا لو قدرنا تقدم القول لامكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف
الثاني كما تقدم تقريره ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اهمال دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي صلى الله عليه وسلم
دون امته والقول دليلا على عدم وجوبه في حق امته دونه ولا اهمال والنسخ على خلاف الاصل والفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم والامة في وجوب الطواف الثاني
مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من اشتراك الغالب بين الافراد البحث الخامس في ان البيان كالمبين قال ابو الحسين هذا الباب يشتمل على مسئلتين احديهما
ان البيان هل هو كالمبين في القوة والاخرى هل هو كالمبين في الحكم اما الاولى فقال الكرخي ان بيان المعلوم معلوم ولا يجوز ان يكون المبين معلوما وبيانه
مظنونا ولهذا لم يقبل خبر الاوساق مع قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر وفيه نظر لانه تخصيص والمحققون على خلاف ذلك وانه يجوز ان يكون كل من البيان

والمبين معلومين ومظنونين وان يكون المبين معلوما والبيان مظنونا وبالعكس كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد لامكان تعلق المصلحة بذلك
هذا فيما يرجع الى الطريق واما ما يرجع الى الدلالة فنقول ان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد وان
يكون المخصص والمقيد اقوى دلالة لانه اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان مرجوحا لزم
الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوات وحسبها لا يجوز
الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوز ان يبين بخبر الواحد وسيأتي
بيان التساوي واما الثانية فقال قوم ان بيان الواجب واجب وهؤلاء ان ارادوا ان المبين ان كان واجبا كان بيانه بيان صفة شيء واجب فهو صحيح
وان ارادوا ان الفعل اذا كان واجبا وتضمن البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة لانها صفات الواجب وكذلك المندوب ويكون بيان
احواله واوصافه كذلك فهو صحيح ايضا وان ارادوا به انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا
يفيد الوجوب فان صورة الصلوة الواجبة والمندوبة واحدة وان ارادوا به انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه على الرسول صلى الله عليه وسلم واجبا وان لم يكن
المبين واجبا لم يجب على الرسول بيانه فهو باطل فان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا او غيرها من الاحكام والا لزم تكليف
ما لا يطاق وايضا لو تساويا في الحكم وكان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر
اذا كان دالا على صفة مدلول الاخر كالدال على مدلوله ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم وفيه نظر لانه يلزم من تساويهما في الحكم التساوي من كل وجه لا يبقى المراد من
الاتحاد في الحكم انه ان كان حكم المبين واجبا كان بيانه واجبا وان لم يكن البيان واجبا لم يكن واجبا لانا نقول ان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب
البيان عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين واجبا او لا وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمحال والا كان المبين واجبا لاستحالة
التكليف بالمحال ان لم يكن المبين واجبا يلزم من عدم ايجاب البيان التكليف بما لا يطاق اذ لا تكليف فيما ليس بواجب لانه ما لا يكون الفعل او لا واجب الترك
اما مندوب او مباح او مكروه وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة فلا تكليف فيه على ما تقدم ولا يلزم من القول بالوجوب حينئذ من تكليف ما لا يطاق
الوجوب مع عدم التكليف اصلا اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون من القسم الاول وفيه نظر
فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي
الفهم ولان المخاطب بهما او بالمباح لا بد فيه البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام البحث السادس في وقت البيان اتفق العقلاء الا من جوز تكليف
المحال على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة لان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد
اختلف فيه وتقرير البحث في ذلك ان نقول الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالمشترك والاول
اقسام احدها بيان التخصيص وثانيها بيان النسخ وثالثها بيان الاسماء الشرعية ورابعها بيان اسم النكرة اذا اريد به شيء معين اذا عرفت هذا فنقول
ذهب جماعة من الاشاعرة والحنفية الى جواز تاخير البيان في ذلك كله وذهب بعض الاشاعرة كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض الحنفية
والظاهرية الى امتناعه وقال السيد المرتضى والكرخي وجماعة من الفقهاء يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اخرون يجوز تاخير بيان الامر دون الخبر
وقال الجبائيان والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل
في غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي ولا يجوز تاخير البيان الاجمالي بل يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وان لم يتبين باي شيء ولا وقته وهو الحق فههنا ثلث دعاو الاول المنع من تاخير بيان ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه
الثاني الاكتفاء بالبيان الاجمالي الثالث جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر اما الدعوى الاولى فلان العموم خطاب لنا في الحال اجماعا فان لم يقصد الافهام لم يكن
مخاطبا لانه مفهوم انه مخاطب توجه الخطاب نحوي او معناه قصد افهامنا ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في
الحال كان لغوا لنا بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان يجهلنا لان من يخاطب قوما بلغتهم فقد الزمهم بان يعتقدوا فيه انه قد
عنى ما عنوه ولانه لو لم يقصد افهامنا كان عبثا لان العادة في الخطاب تجري مجرى مخاطبة الزنجي بالعربية وهو لا يحسنها مع العلم بوجوب افهام المخاطبين بل ذلك
اولى بالجواز لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العرب يدعوه الى اعتقاد معناه ولو جاز مخاطبة العرب بالزنجية ويبين له بعد مدة جازت مخاطبة الناس
ويبين له بعد مدة وان يقصد الانسان بالتصويت والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة لا يقال خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا فلم يجز بخلاف المبين مخاطبة
خطاب العرب بالمجمل الذي يفهم منه شيئا فان قوله اقيموا الصلوة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يعرف ما هو لانا نقول لو جاز ان يكون اسم الصلوة
واقعا على الدعاء ويريد الله تعالى به غيره ولا يبين لنا جاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الامر ولا يستعمل في الامر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساواته

يخاطب النبي لانا لا نفهم منه شيئا الصلاة وان قصد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان يفهم منه ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان
اراد الثاني فقد اراد منا ما لا سبيل اليه وهذه الدلالة بعينها في العام المستعمل في الخصوص والمطلق والمقيد والنكرة والمنسوخ والاسماء المنقولة الشرعية
والنكرة اذا اريد بها شيء معين لان الكل مستعمل في غير ظاهره وايضا لو جاز تاخير البيان لم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يقف وجوب البيان
عليه لانه لو قيل الصلاة لم يجوز ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وبعده ابدا الا ان كل ذلك يسمى غدا مجازا او لا يبينه لنا ولا يقف وجوب البيان على
غاية وهو يقتضي تقدم علمنا بمراد الخطاب لا يؤخر تبيين عند صورة العبادة ثم يقول افعلوها الان فيعلم وجوب ما لانا نقول منع ذلك فيجوز ان يريد
بقوله الان وقتا غيره مجازا او لا يبينه في الحال بل ويجوز ان يجيء بلفظة الامر غيره وبلفظ الصلاة غيرها وايضا لو جاز تاخير البيان فاما الى مدة
معينة وهو تحكم لم يقل به احد والى غير نهاية فيلزم بقاء المكلف عاملا ابدا بالعموم فيما اريد به الخصوص وهو في غاية التجهيل واما الدعوى الثانية
فظاهرة اذ المفسدة يلزم مع البيان الاجمالي لانتفائه مع التفصيلي اما الثالثة فلانتفاء المانع وهو التجهيل مع وجود المقتضي وهو امكان تعلق
الغرض بالخطاب بالمجمل لانه منشأ مصلحة يتعلق به كما في الخطاب بالمبين اعترض على الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن وجوه
اربعة الاول العموم خطاب لنا في الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من تفتيش الادلة السمعية والعقلية لينظر هل فيها ما يخصه
فان لم يجد قضى بالعموم ففي زمان التوقف الخطاب بالعموم قائم مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره لا يبقى من لم يجوز اسماع العام دون الخاص لا اثر عليه و من
جوزه يجيب بان علم المكلف بكثرة السنن والادلة التي يجوز وجود ما يدل على خلاف الظاهر كالمشعر بالتخصيص لانا نقول منع اسماع المكلف العام دون
الخاص عندكم باطل وتخريج النقض بالمذهب الباطل باطل وتجويز اقامة علمه بكثرة السنن مقام الاشعار بالتخصيص تجويز ان يكون احتمال التخصيص قائم
في الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال وهو يقتضي ان يكون تجويز حدوث التخصيص في ثاني الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال الثاني
يجوز تاخير البيان المخصص بزمان قصير بعطف جملة من الكلام على اخرى ثم تبيين الاولى عقيب الثانية وان يبين المخصص بكلام طويل لا يفرغ من
تاخير البيان الا مقداره لا ينقطع عن السامع توقع شرط يرد على الكلام وانما يجوز البيان بالطويل من القول والفعل لو لم يتم البيان الا به فح لا يكون
فيه تاخير البيان لانا نقول ظاهر لفظ العام يفيد الاستغراق في حال سماعه يتوجه تقسيم دليلكم من ان الغرض اما الافهام للظاهر او غير الافهام فان قلت يجوز
السامع بان ياتي المتكلم بعد كلامه بشرط او استثناء يمنعه من حمل ذلك اللفظ على ظاهره قلت فيجوز في صورة النزاع وان نقول يجوز السامع ان ياتي المتكلم
حال التزام التكليف بدليل مخصص يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره وهذا هو المسئلة الثالث يجوز ان يامر الله تعالى المكلفين بالفعل مع تجويز كل واحد
منهم انه يموت قبله ولا يكون مرادا بالخطاب وهو يستلزم الشك فيمن اريد بالخطاب وهذا التخصيص لم يتقدم بيانه الرابع ان اكثر المعتزلة اتفقوا على جواز
تاخير النسخ اجمالا وتفصيلا وينتقض دليلهم بدلالة اللفظ يفيد الدوام وهو غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد منا الجهل وان اراد غيره لزم التكليف
بما لا يطاق واما الجواب فمن وجهين الاول ان عنيت بالافهام في قولك المخاطب اما ان يريد افهامنا او لا افادة القطع او الاعتقاد الراجح المشترك بين المانع
من النقيض وغيره والاول ليس غرضنا ولا يلزم من نفيه العبث والاغراء بالجهل بخلاف خطاب العربي بالزنجية لعدم تمكنه من الاعتقاد الراجح اذ لا
يفهم منه شيئا والثاني مسلم لكن نمنع من ورود المخصص والا كان مانعا من النقيض مع فرض خلافه ثم يدل على ان الغرض المشترك بين المانع من
النقيض والذي يجوز معه النقيض ان دلالات الالفاظ ظنية لما تقدم من توقفها على المقدمات العشر الظنية ولو احتمل النقيض لم يمنع التخصيص فان
الغيم الرطب يفيد ظن المطر وقد يتخلف عنه ولا يقدح في الظن والا لتوقف الظن على انتفاء هذا العدم فيكون الظن قطعا لا ظنا الثاني اللفظ العام ان وجد
المنفصل مع المخصص دل المجموع على الخاص وان خلا عنه دل مع العدم على الاستغراق والعام مترددة بين هاتين الحالتين كتردد المشترك بين مفهوماته
والمتواطي بالنسبة الى جزئياته وكما يجوز عندكم ورود اللفظ المشترك والمتواطي خاليا عن البيان لافادته لاحد تلك المسميات فكذا العام قبل العلم بوجود
المخصص معه وعدمه يعلم ارادة العموم والخصوص ويعلم ان اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص وان وجد مجردا عنه افاد العام فلا فرق بينه
وبين المشترك فيجوز هنا تاخير البيان كما جاز ثم لا يقال هذا قول باشتراك الصيغة بين العموم والخصوص ونحن نفرع على انها للعموم خاصة لانا نقول نمنع انه
قول بالاشتراك بل هي وحدها موضوعة للاستغراق فانفصل عن القول بالاشتراك لكنا نقول يجوز ورود المخصص فاذا ورد افاد الخاص لا يقال الشك
في وجود المخصص وعدمه يستلزم الشك في انه هل يفيد الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وعلى الثاني بان اللفظ وان كان
محتملا الا انه قد يحصل من القرائن ما يفيد القطع بان المراد من اللفظ ظاهره ويزول السؤال فان لم يوجد قرينة وحضر وقت العمل وجب لقيام الظن
مقام العلم ووجوب العمل انما يتعلق بالعمل فظن كونه دالا على وجوب العمل في الحال يكفي في القطع بوجوب العمل في الحال لكن عدم المخصص لا يكفي
في القطع بعدم التخصيص فظهر الفرق وعلى الثالث انه يجوز تاخيره الى وقت الحاجة الى البيان وهو معين عنده تعالى فاي وقت وجب على المكلف

العمل فهو وقت

العمل فهو وقت الحاجة الى البيان وقيل وقت الوجوب ظاهر لان المكلف حتى يوقت انه عامل بعموم اريد به الخصوص والجواب عن الاول ان العلم قبل
التفتيش والبحث عن المخصص ليس دليلا وانما يتم دلالته بعد البحث فذلك الزمان زمان طلب تتميم الدليل والمخاطب يفيد افادة ما يدل هو
والمخصص وعدمه عليه من العموم وعدمه لا يقال يتاتى ذلك في الشارع بان يقصد الافهام لما يدل العام وما يبينه بعد ذلك من التخصيص
عليه لانا نقول الفرق ان المخصص في صورة النزاع ثابت والتفريط من المكلف حيث لم يبحث في الادلة الثابتة في نظر الشرع بخلاف صورة
النقض وعن الثاني انما يجوز تاخيره في الزمان القصير اذ لم يعد المكلف معرضا عن كلامه الاول لان كلامه الثاني مع الاول يعد كالجملة الواحدة
وذلك لا يعد تاخيرا للبيان بخلاف الزمان الطويل الذي يعد المتكلم معه معرضا عن كلامه ولهذا فانه يجوز عرفا ولغة ان يتكلم الانسان بكلام
يقصد فهم السامع منه ويبينه بعد الزمان القصير فلا يلزم من التاخير ثم التاخير هنا والجمل المعطوفة ينزل منزلة الجملة الواحدة فالبيان المتعقب
للجمل المعطوفة ينزل منزلة تعقبه للجملة الواحدة فالاحتمال في هذه الصورة راجح على الاحتمال المذكور في صورة النزاع ومنع الراجح من الحمل
على الظاهر لا يستلزم منع المرجوح منه والكلام الطويل انما يجوز البيان بعده اذا لم يحصل الا منه او كانت المصلحة فيه اتم من القصير والا ففيه نظر
فانه تخريج لتجويز البيان الطويل ونحن نسلم انه اذا لم يتم الا به او كانت المصلحة منوطة به وجب لكن الاشكال عائد لان الخطاب من غير بيان
قد وجد سواء كان بيانه ممتنعا او ممكنا فان المتفصي يتم بهما وعن الثالث بالمنع من الشك بالمراد لتجويز الموت مع ظن البقاء والدليل اللفظي يفيد
الظن وعن الرابع انه لا يرد علينا والفارق بين النسخ وغيره ما تقولون ان العلم حاصل بانقطاع التكليف فجاز تاخير بيان النسخ للعلم بخلاف غيره وعن
الجواب الاول انه لو كان الغرض من افادة الظن ما دل اللفظ عليه ظاهرا لزم منه ارادة الظن الكاذب وهو ممتنع وعن الثاني بالمنع من كون المشترك
والمتواطي كالعام بالنسبة الى الاحتمالين وعن الاعتراض على الثاني بالمنع من حصول القطع بل وعن الظن مع تطرق الاحتمال الذي ذكرناه واحتج
الاشاعرة على جواز التاخير مطلقا بما دل ظاهره لوجوه الاول قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وعنى قراناه
انزلناه اليك وثم للتراخي وهو عام في الجميع الثاني وهو خاص بالنكرة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم لم يبينها حتى سالوا سؤالا
بعد سؤال اما عدم التنكير فلقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله تعالى انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى
ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به انما هو ذبح بقرة معينة ولان الصفات المذكورة في جواب السؤال الثاني اما ان يكون صفات
البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند السؤال وانتسخ ما كان واجبا قبله والاول هو المط والثاني يقتضي وقوع الاكتفاء بالصفات
الاخيرة وهو باطل اجماعا واما عدم البيان قبل السؤال فظاهر الثالث وهو يدل على تاخير التخصيص انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الرابع
قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت وثم للتراخي الخامس قوله تعالى ولا تعجل بالقران من قبل ان يقضى اليك وحيه واراد به بيانه للناس السادس قول
الملائكة لابرهيم انا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يبينوا اخراج لوط ومن معه من المؤمنين عند الهلاك فقوله نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا بعد
سؤال ابرهيم ع وقوله ان فيها لوطا السابع انه ص بعث معاذا الى اليمن ليعلمهم الزكوة وغيرها فسالوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيئا من
رسول الله ص حتى ارجع اليه فاسئله وهو يدل على ان بيانه لم يتقدم الثامن لو كان تاخير البيان ممتنعا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وهما منتفيان
فلا امتناع التاسع لو قبح تاخير البيان لكان ذلك لعدم تبين المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب اذا بين له ولم يتبين فانه لا فرق في ذلك بين ما اذا امتنع
الامر يرجع الى نفسه او الى غيره ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات سواء قتل نفسه او قتله غيره واللازم باطل بالاجماع العاشر قوله تعالى واعلموا
انما غنمتم من شيء الاية ثم بين بعد ذلك ان السلب للقاتل وان ذوي القربى هم بنو هاشم وبنو المطلب دون بني امية وبني نوفل المنعم من ذلك حين انه سئل
من ذلك فقال انا وبني المطلب لم نفترق في جاهلية والاسلام ولم يزل هكذا او شبك بين اصابعه الحادي عشر روي ان جبرئيل ع قال للنبي ص اقرا قال وما
اقرا كرر عليه ثلث مرات ثم قال اقرا باسم ربك الذي خلق فاخر بيان الامر الاول والثاني الى الثالث مع اجماله مع امكان بيانه اولا الثاني عشر انه تعالى
خاطبنا باقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولم يرد بهما حقايقهما اللغوية ولم يقترن بهما البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى ان نزل جبرئيل ع بعد
ذلك وبينه للنبي ص والنبي ص من بعد بيانه جبرئيل لامته وكذا في الزكوة بين بعد الامر المطلق مقدار الواجب وصفته في الاثمان والمواشي وغيرهما
وكذا اية السرقة ورد القطع لليد مطلقا ثم بين نصاب القطع ومقدار العضو المقطوع وكذا خاطب بالجهاد بقوله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم
ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى وبين العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث على التدريج واوضح ما يصح بيعه وما لا يصح
ومن يباح نكاحها ويحرم وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث ونهى عن المزابنة وشكى اليه الانصار بعد ذلك فرخص

في العرايا وهي نوع من المزابنة مع انه لم يقترن به بيانه الجمالي ولا تفصيلي الثالث معارض لو امتنع تاخير البيان لما لاانه وهو تح لا نا الو فرضناه و اتعلم يلزم
منه مح واما العزة ولا فارق بين وجود البيان وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام حالة وجود البيان وجهله به حالة عدمه فلو امتنع تاخير
البيان لكان لما قارنه من جهل المكلف بالمراد المستند الى عدمه البيان ولو كان كذلك لامتنع تاخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد المتكلم الذي وضعه
على نكر الفعل على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم كذلك وهذا الزم على من منع من تاخير بيان المجمل والعام وكلما اريد به غير ما هو ظاهر فيه وجوزه في
النسخ كالجبائيين والقاضي عبد الجبار قال القاضي عبد الجبار الفرق بين تاخير بيان النسخ وتاخير بيان المجمل ان تاخير بيان النسخ مما لاجل من التمكن من
الفعل في وقته بخلاف تاخير بيان صفة العبادة فانه لا ياتي معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تاخير بيان تخصيص
العموم وتاخير بيان النسخ من وجهين الاول الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معلوم الانتفاع بانقطاع التكليف بخلاف المخصوص الثاني تاخير
بيان تخصيص العموم مع تجويز اخراج بعض الاشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين هل هو مراد بالخطاب ام لا
وكذلك في تاخير بيان النسخ اعترض بان وقت العبادة انما هو وقت دعو الحاجة اليها الا قبله ووقت الحاجة اليها لا يتاخر البيان عنه فلا يلزم
من تاخير بيان صفة العبادة منها في غير وقتها محجوبه في وقتها بفقد الاتيان بها في وقتها والخطاب وان علم انتفاعه بانقطاع التكليف
بالموت في الحال التي الآن الخلاف فيما قبل حالة الموت مع وجود الدليل اللفظ المتناول لكل الاشخاص واللفظ الظاهر المتناول لجميع اوقات الحيوة
ومن ذلك اذا جاز رفع حكم الخطاب اللفظ المتناول لجميع اوقات الحيوة وعند ذلك اذا جاز رفع حكم الخطاب اللفظ المتناول لجميع الاوقات مع فرض الحيوة
والتمكن منه من غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ الظاهر مع التمكن من غير دليل يبين في الحال ايضا للعدم الفرق بين
الحالتين واما تاخير بيان التخصيص فانه وان اوجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا فتاخير بيان النسخ مما يقتضي
التردد في انه العبادة في كل يوم من الآمد هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام ام لا واذا جاز ذلك في احد الطرفين جاز في الطرف الآخر ومن ثمة تعذر الفرق
وفيه نظر لان الفرق واقع لحصول الفهم ولمكان ايقاع التكليف في النسخ في الوقت الاول بخلاف التخصيص والتعميم فانه اذا امر بعبادة في وقت مستقبل
امرا عاما فان كل شخص يمكن اخترامه قبل الوقت ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب بالعام وهو يوجب التردد في كل واحد واحد من الاشخاص هل
هو داخل تحت ذلك الخطاب ام لا مع البيان ومع ذلك فانه غير ممتنع اجماعا الرابع ان البيان انما يجب لتمكن المكلف من اداء ما كلف به والتمكن من
ذلك غير محتاج اليه عند الخطاب وانما يحتاج اليه قبل الفعل بلا فصل فلا يجب تقديمه عند الخطاب كما لا يجب تقديم القدرة عند الخطاب الخامس
عمر سال عن الكلالة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يكفيك اية الصيف فكان يقول عمر اللهم مهما تبين فان عمر لم يتبين السادس عشر وورد لحنا به مستفيضة
في بيانه ايات من القران وانما يستفيض الخبر السابع عشر الصحابة نقلت اخبارا عند نزول الحاجة اليها وهي مخصصة للعموم كالخبر في اخذ الجزية من المجوس
وغير ذلك فلو لم يجز تاخير البيان لما فعلت ذلك الثامن عشر يحسن من الملك ان يامر بعض عماله بامر ولا يبينه بل يقول له قد وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه
غدا وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تفعله وكذا يحسن من السيد ان يقول لغلامه انا امرك بالخروج الى السوق في غد وامرك بشراء ما ابينه لك غدا ويكون
القصد التاهب لفعله الحاجة والعزم عليها وقطع العوايق والشواغل والجواب عن الاول بمنع ان كلمة ثم للتراخي مطلقا فقد ترد بمعنى الواو كقوله ثم اتينا
موسى الكتاب ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد سلمنا لكن ليس المراد من البيان بيان العموم والمجمل بل اظهاره
بالتنزيل لا يقال انه يلزم مخالفة الظاهر لانا نقول يلزم من حفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر اخر وهو ان الضمير في قوله ثم ان علينا بيانه راجع الى القران كله لانه
اسم باجمعه وهو عام في جميع القرانه ولانه لو حمل على البعض من غير بيان لكان مجملا وهو خلاف الاصل ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى بيان فليس حفظ احد الظاهرين
اولى من الاخر سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد تاخير البيان التفصيلي لا بيان البيان مطلق فحمله على التفصيلي تقييد من غير دليل لانا نقول المطلق لا يحمل على جميع
صوره والا كان عاما بل اذا عمل به في صورة كفاه وتنزيل البيان في الاية على الاجمالي دون التفصيلي او بالعكس تقييد للمطلق من غير دليل وهو ممتنع ولم
نقل تنزيله عليه فلحاجة فيه سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن يجوز ان يريد بقوله ان علينا جمعه وقرانه جمعه في اللوح المحفوظ ثم نزل الى الرسول
يبينه وذلك متراخ عن الجمع سلمنا لكن الاية يدل على وجوب تاخير البيان ولم يقل به احد فما يدل الاية عليه فبطل الاستدلال وفيه نظر لانه ان دل فعلى تاخير الوحي
لا وجوب التاخير سلمنا لكن في الاستدلال به نظر لانه يدل على تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل بالاجماع ثم كيف يامر بالاتباع ثم يبينه بعد ذلك اعترض
بان كلمة ثم للتراخي بالتواتر والايات المذكورة المراد هنالك التاخير في الحكم ولا يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل لان قوله فاذا قراناه فاتبع قرانه
امر له بالاتباع قرانه وانما يكون مامورا بذلك بعد نزوله فانه قبله لا يكون عالما به فكيف يمكنه اتباع قرانه فاذن المراد من قوله فاذا قراناه اي انزلناه ثم
انه تعالى حكم بتاخير البيان عن ذلك وهو يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال واذا كان كذلك وجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشي سابقا

على نفسه سلمنا

على نفسه سلمنا لكنه خلاف الظ ونمنع ان لفظ القران للجميع فانه كما يتناول الجميع يتناول بعضه فانه لو حلف ان لا يقرا القران ولا يمسه فقرا او لمس البعض
فانه يحنث في يمينه سلمنا ان لفظ القران ليس حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل مستلزم
للجزء والبيان غير مستلزم للتنزيل ولا يجوز حمل البيان على التفصيلي لان اللفظ مطلق فتقييده خلاف الظ ولا يجوز حمل الجمع على جمعه في اللوح المحفوظ
لما تقدم من انه تعالى اخر البيان عن القراءة التي يجب على النبي صلى الله عليه وسلم متابعتها وهو يستدعي تاخر البيان عن الانزال واقتضائه لوجوب تاخر البيان بقوله
به وفيه نظر فانا ما منعنا من كونها للتراخي بل قلنا انها قد ترد بمعنى الواو لما بين الجمع المطلق وموصوفا بالتراخي من التلازم فجاز ان يكون الجمع هو
المراد والدليل انما يتم لو سلم عن جميع الاحتمالات ولا يجوز ان يكون المراد في قوله ثم الله شهيد ثم اتينا التراخي في الحكم لانه يبينه تعالى فلا يتاخر عما
نقلتم خصوصا عندهم حيث قالوا بقدم الكلام وكان حمل البيان على الاظهار بالتنزيل يستلزم الامر بالاتباع قبل نزوله وهو محال لكن احمله على
بيان المجمل وغيره يستلزم الامر بالاتباع قبل معرفته وهو محال فلا بد من التاويل عندنا وعندكم ونمنع صدق اسم القران على البعض حقيقة
عرفية ولهذا يقال كل القران وبعضه والحنث بمس البعض لانه المتعارف في المس حيث يقال مس الثوب وان لم يمس جملته وكون اطلاقه على البعض
اولى من اطلاق البيان على الاظهار بالتنزيل للاستلزام في الاول دون الثاني وعن الثاني بوجوه الاول لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت
الذي امروا فيه بذبح بقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا الثاني المامور به ليس ذبح
بقرة معينة بل ذبح اي بقرة كانت لدلالة ظاهر الامر على التنكير وهو يقتضي الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفق فلا يكون من صور النزاع لا
انهم سالوا عن تعيينها ولو كانت منكرة لما سالوا عن تعيينها لانا نقول ظاهر الامر يدل على التنكير لقوله بقرة والتعيين مخالف له وليس الحمل على التعيين
ضرورة تصحيح سوالهم ومخالفة ظاهر النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى واذا كان المامور به ذبح بقرة مطلقة بطل الاستدلال والتعيين
باعتبار السوال فانهم لما سالوا اتفق للمصلحة وجب عليهم بقرة موصوفة باعتبار سوالهم ولا يحصل الاكتفاء بالصفات الاخيرة لامكان وجوب
الصفات الاولى عقيب السوال الاول والثانية عقيب الثاني وهكذا ولا نسلم عود الكنايات الى البقرة المذكورة لجواز ان يكون كنايات عن القصة والشان
الثالث سلمنا ان هذه الكنايات يقتضي كون البقرة المامور بها موصوفة ولكن هيهنا ما يدل على التنكير وهو ان الامر انما هو بذبح بقرة مطلقة
وهو يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا ولانه لو كان المامور بذبح بقرة معينة لما استحق الذم والتعنيف على السوال وطلب
البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم بقوله وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور
به ذبح بقرة منكرة ولما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزت منهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم الرابع يجوز ان يكون
المامور به ذبح بقرة موصوفة بينت لهم بيانا تاما لكنهم لم يتبينوا البلادتهم فاستكشفوا وطلبوا الزيادة فحكى الله تعالى ذلك الخامس سلمنا ان البيان التام
لم يتقدم لجواز ان يقول ان موسى عم كان قد اشعرهم ان البقرة ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي فالبيان الاجمالي كان مقارنا والتفصيلي
كان متاخرا وليس تقييد سوالهم بطلب البيان مع اطلاقه بالاجمالي اولى من التفصيلي اعترض بان تاخير البيان يلزم لو كان الامر للفور ونحن لا نقول
به ولا يجوز عود الكنايات الى ضمير الشان والامر يبق ما بعده مفيد العلم الفائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شي وهو خلاف الاصل ولان جعلت
الكنايات عايدة الى المامور به او الامر يلزم هذا المحذور ولان عود الضمير الى الشان خلاف الاصل لان الكنايات يجب عودها الى شي جرى ذكره والشان
لم يجر ذكره خولف في بعض المواضع للضرورة فيبقى فيما عداه على الاصل ولان من المعلوم ان قوله ما لونها ما هي عايدة الى البقرة المامور بها فوجب في قوله
انها بقرة صفراء عوده اليها والا لما يطابق الجواب والسوال وظاهر الامر وان اقتضى الاطلاق لكن المراد غير ظاهره مع انه تعالى ما بينه والتعنيف لانهم
فرطوا في اول القصة بل لانهم كانوا يفرطون بعد البيان التام واللفظ محتمل لكل منهما لحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عنده وقول
ابن عباس خبر واحد لا يعارض نص الكتاب وحصول البيان يستلزم انهم تنبهوا لانهم كانوا يلتمسون البيان ولو كان البيان حاصلا لما التمسوا بل كانوا
يطلبون التفهيم ولان فقد التبيين عند حصول هذا البيان متعذر هيهنا لان ذلك البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعارف باللغة اذا اسمع ذلك
الاوصاف استحال ان لا يعرفها ولو كانوا يطلبون البيان التفصيلي لذكره الله تعالى ازالة للشبهة وفيه نظر فان الفور وان لم يكن الامر موضوعا له لكنه
كما يصدق مع التراخي يصدق معه ويجوز للمكلف الاتيان به على الفور بل هو اولى وهنا هو وقت الحاجة الى البيان كما في التراخي ومخالفة الاصل يجوز
مراعاة لحفظ اصل اخر وهو الاطلاق في النكرة وان المامور به مبين لا مجمل وقول ابن عباس تفسير لما دل اللفظ عليه لانه معارض له ونمنع انهم طلبوا
البيان بل التفهيم ولا شك في انهم طلبوا البيان التفصيلي لان الاجمالي حصل بالجواب عن السوال الاول وعن الثالث بان لفظة ما لمن لا يعقل فلا يتناول
المسيح والملائكة ولان قوله انكم وما تعبدون خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة بل الاوثان ولان العقل هنا مخصص للعموم فانه

دل على خروج الملائكة والمسيح انه لا يجوز تعذيبهم بذنب الغير وهذا الدليل كان حاضرا في عموم فلم يكون من هذا الباب ولان المسئلة علمية وهذا الخبر
واحد فلا يجوز اثباته به ولان الرسول ص انما سكت انتظارا للوحي ليتاكد البيان العقلي بالنقلي لا لان لفظة ما يتناول العالم لقوله تعم وما خلق
الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولانه بمعنى الذي ويصح اطلاقها على من يعقل اجماعا لقولنا الذي جاء زيد فكذا ما هو
بمعناه ولصحة قوله ما في داري من العبيد احرار ولان ابن الزبعري كان من الفصحاء وقد فهم تناولها لمن يعقل والنبي ص لم ينكر عليه ولانها
لو اختصت بغير من يعلم لما احتيج الى قوله من دون الله وحيث كانت بعمومها متناولة لله تعم احتاج الى التقييد بقوله من دون الله لانا نقول
الاطلاق يعطي جواز اطلاق ما على من يعقل ولا يلزم من ذلك ان يكون ظاهرة فيمن لا يعقل ويدل عليه قوله ص لابن الزبعري ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قوله ص والعمل بما ذكروه وانا
ما ظاهرة فيمن لا يعقل دون من يعقل فيجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه واتباع قول النبي ص اولى من اتباع ما فهمه ابن الزبعري وفائدة قوله
من دون الله التاكيد وحمل الكلام على التاسيس وان كان اولى لانه الاصل غير انه يلزم من حمله على فائدة التاسيس مخالفة ظاهر قول النبي ص والجمع
اولى فنزول ان الذين سبقت لهم منا الحسنى للتاكيد بضم الشرعي الى العقلي ولمعترضا بانه قد كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح ولانه لو كان خطابا
مع عبدة الاوثان لامتنع الجواب بتوقفه ص عن تخطية السائل وتعذيب كل احد بجرم الغير وان كان قبيحا لكن يصح دخول الشبهة في ان اولئك المعبودين
هل كانوا راضين بذلك ام لا فيحتمل السؤال ولا نم ان هذه الرواية من باب الاحاد فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب نزولها فكان اجماعا
ولان التمسك بالادلة اللفظية لا يفيد الا الظن وفيه نظر فانا بعد التسليم لوجود من يعبد الملائكة والمسيح نمنع تناول الاية لهم للدليل العقلي المخرج
لهم عن التحول ونمنع توقفه عن التخطية وقد تقدم ولا يحل الشبهة في بعض المعبودين من الملائكة والمسيح خصوصا في السائل ونمنع الاجماع
والدليل اللفظي قد يفيد اليقين وعن الرابع بمنع ان المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر المستعمل في غير ما هو ظاهر فيه مثل الخلاف احكمت
في اللوح المحفوظ وفصلت في الانزال وعن الخامس ان ظاهره المنع من تعجيل نفس القرآن لا بيان ما هو المراد منه لما فيه من الاضمار المخالف للاصل
وانما منعه من تعجيل القرآن اي من تعجيل اداءه عقيب سماعه حتى لا يختلط عليه السماع بالاداء فانه لو اراد به البيان لما منعه منه بالنهي للاتفاق على
ان تعجيل البيان بعد الاداء غير منهي عنه اتفاقا ويحتمل ان يكون المراد ولا تعجل بطلب القرآن في تعريف الاحكام من قبل ان يقضى اليك وحيه
في لده وقرابته فيما عليه وعن السادس بالمنع من تاخير البيان في هذه الاية بل هو مقترن بها لان الملائكة علموا الهلاك بان اهلها كانوا ظالمين
وذلك لا يخل فيه الامر كان ظالما لم يتخل ابراهيم على الملائكة غير سؤال ابراهيم وهو قوله ان فيها لوطا وذلك لا يفيد تاخير البيان تجريان مثل ذلك بسبب
انقطاع نفس او سعال او مبادرة ابراهيم ع الى السؤال ومنعهم من اقتران البيان بالمبين فانه منزلة انقطاع النفس والسعال حتى انه لو لم يبادر بالسؤال
لبادر ابا البيان وعن السابع انه لا يلزم من عدم علم معاذ بعلم سماعه ومعرفته بالوصف علم اقتران البيان بالمبين خصوصا والاصل عدم وجوب
الزكوة في الاوقاص وغيرها فاذا اوجب الشارع الزكوة في غيرها بقيت هي على حكم الاصل وهذا صالح للبيان والتخصيص وعن الثامن وهو دليل القاضي
ابي بكر انه معارض بمثله وهو انه لو كان جائزا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وكل منهما منتف فلا جواز وليس احدهما اولى من الاخر وفيه نظر
لقضاء العقل بالجواز ولانه الاصل بخلاف الامتناع فكان الحكم بالجواز اولى واعترضه الغزالي بانه لا يورث العلم ببطلان الاحالة ولا بثبوت الجواز اذ يمكن ان
يكون وراء ما ذكر وفصل دليل على الاحالة لم يخطر له ولا ويمكن ان لا يكون دليل على الاحالة ولا على الجواز فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة فكذا
عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون معلوما بعدم الاحالة الا فلعل عليه دليلا لم يعلمه احد وعن التاسع بالفرق بين فقد التبيين
مع وجود البيان وتاخير البيان فان الثاني قبيح دون الاول لان القبح في تاخير البيان منسوب الى المخاطب وفي فقد التبيين منسوب الى تقصير المكلف وسقوط
التكليف عن الميت انما هو لعدم تمكنه المشروط في التكليف وذلك لا يفترق بان يكون قد مات بفعله او بفعل غيره على ان ذلك ينتقض بذكر حال الفعل لانه
لا يجوز انه لا يبقى له وان كان لو بين له ولم يتبين لم يوجب ذلك قبح التكليف ولا قبح البيان وعن العاشر بان المتاخر هو البيان التفصيلي لا الاجمالي فيمكن ان
يكون الاجمالي مقترنا به والتفصيلي ايضا ص اعترض بانه لو كان لفظ معان الاصل عدمه وفيه نظر للاستغناء بفعل التفصيلي وعن الحادي عشر بانه
خبر واحد فلا يصح التعلق به هنا ولان الامر مطلق فان اقتضى الفور لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان للتراخي فلا شك في افادته جواز الفعل في
الزمن الثاني من الامر فتاخير البيان عنه تاخير عن وقت الحاجة ايضا وهو ممتنع بالاجماع فانه لا فرق في وجوب البيان بين ما وجب فعله على الفور او
التراخي فلا بد لنا ولم من ترك الظاهر اعترض بان الامر ليس للفور وجواز الفعل في الزمن الثاني من وقت الامر انما يكون ان لو كان المامور به مبينا اما
اما اذا لم يكن فلا يمنع كون الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه بدليل ما قبل الامر وفيه نظر لان جواز الفعل في

الزمن الثاني معلوم من الامر والا لم يكن الزمن الثاني وقتا له وهو خلاف الاجماع فان القائل بالفور اوجب فعله في الزمان الثاني ومن جعله للتراخي
جوزه فلو لم يجز البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة والحاجة ظاهرة لان المسارعة مستحبة ولا فرق بين ما بعد الامر وقبله وعن الثاني عشر بجواز
تقدم الاجمالي على التفصيلي وظاهر وجوب مقارنة الاجمالي للخطاب لانه اما للفور او التراخي وتمام البحث ما تقدم على انا نقول لو لم يعرف فلم
النقل للصلوة من المعنى اللغوي الى غيره لكان السامع يحمله على المعنى اللغوي لكنه قد نقل انه ص سئل عن الصلوة لما امر بها او نقول انه قد كان
نبيها بالقول واخر البيان بالفعل الى وقتها ليتاكد البيان والجمع بينه بالقول مثل الفعل ولهذا [illegible] وعن الثالث عشر بان نفي جواز اقتران
البيان الاجمالي بالمنسوخ والمخصوص معا وعلى راي القاضي عبد الجبار وهو انه الزهد في الايجاب بعد الزمن الثاني في المنسوخ
لا يقتضي عدم التكليف في الاول فيستفاد منه الوجوب في الزمن الاول بخلاف المخصوص فافترقا وعن الرابع عشر بالمنع من حصر وجوب البيان
في تمكن المكلف من الفعل فانه علة فيه كذا خروج الخطاب من كونه عبثا او لغوا او بالجملة علة ايضا ولهذا فانه لو لم يفتقر الى البيان الا
للتمكن من الاداء لجاز ان يخاطبنا الله تعم بما لا يفهم منه شيئا البتة كخطاب الزنج والخصم يمنع منه ونقول لا بد من ان يعرف السامع بالخطاب
شيئا ما لانه لا يلزم من تاخير البيان كون الخطاب عبثا وان لم يفهم به المراد في الحال فانه يفيد العزم والاعتقاد لانا نقول انما يجب العزم والاعتقاد
لو علم ان الخطاب امر ومن جوز تاخير بيان العموم وكل ماله ظاهر لا يامن ان يكون صيغة الامر لم يستعمل في الامر وانه يتبين له ذلك فيما بعد وعن
الخامس عشر بجواز عدم تاخير البيان لكنه لم يتبين ويدل عليه كلامه ولا بد للمستدل من ان يقول به لان الحاجة قد حضرت وعن السادس عشر
ان بيان القرآن منه ما لا يجوز نقله الا متواترا وهو ما يفيد نافيه بالعلم دون الظن وليس بممتنع ان يتواتر ذلك في حال تواتر نقل القرآن وان
كان نقل القرآن اشد استفاضة ومنه ما يجوز نقل بيانه بالاحاد وهو المظنون من الاحكام ولا يجب ان يستفيض في مدة فيتاخر عنها البيان
وعن السابع عشر ان بعض ما نفى تاخير البيان جوزناه لا يسمع المكلف الخبر الخاص فيقول يلزمه البحث والطلب لخاصة الخاطر بجوازه يكون
في الادلة ما يخصص العموم فلا يرد السؤال عليه وعن الثامن عشر انه قول المتكلم لغيره والسيد لعبده غدا امرك بشيء ليس فيه امر في الحال
بل اعلام بورود امر مجمل وتاخيره جائز عندنا احتج المانعون من تاخير بيان المجمل بعدم الفرق بين الخطاب بالمجمل الذي لا يعرف مدلوله من
غير بيان وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان وكما يقبح الثاني فكذا الاول ولان المقصود من الخطاب انما هو التفاهم
والمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل منه التفاهم فلا يكون مفيدا فلا يحسن المخاطبة به لكونه لغوا وهو قبيح من
الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة لم يضعها في لغة من اللغات لغرض على ان يبين المراد منها بعد ذلك والجواب المجمل يعرف منه التكليف باحد
مدلولاته فيحصل بالخطاب به فائدة الثواب والعقاب بالعزم على الفعل او الترك بخلاف الخطاب بما لا يفهم منه شيء البتة والخطاب بالمجمل خطاب بما
لا يحتاج الى بيان من وجه وهو ارادة احدهما لا بعينه فان اراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر والحيض فقد اراد به غير ظاهره فيجب بيانه اما
مجملا او مفصلا على ما تقدم وفيه نظر فان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صيغة المامور احتجوا ايضا بانه تعم ان اراد التخيير في الامر
بالاعتداد بالقرء من ايهما شاء او واحدا بعينه فقد اراد ما لا سبيل للمجتهد الى فهمه فان اللفظ لا ينبئ عن التخيير عندكم ولا عن واحد بعينه فوجب مقارنة
البيان ولانه لو حسن الخطاب بالمجمل حسن مخاطبة الزنجي بالعربية والجامع جهل السامع بمراد المتكلم والجواب عن الاول انه اراد واحدا بعينه ولم يرد
من المجتهد فهمه في الحال العلم ونصب دليلا عليه بل اراد على الجملة واراد منهم فهمها لو قال اعتدي بواحد من اخذ سببين بعينه وسابينه لك واذ ب
بحملا معينا سابينه لك فيا بالجملة كما يتعلق الغرض بالبيان التفصيلي كذا يتعلق بالاجمالي وعن الثاني بالفرق فان السامع للقرء يفهم ان المراد احد معينة
لا بعينه وهو التردد الذي اقتضاه اللفظ وانحصر في معانيه بخلاف مخاطبة الزنجي بالعربية لانه لا يفهم شيئا اجمالا ولا تفصيلا فقبح خطابه من غير
بيانه بخلاف المشترك لا يقال لو كان في كلام الزنج ما هو متردد بين الامر والنهي وجميع اقسام الكلام لحسن ان يخاطب العربي لانه يعتقد انه اراد واحدا
من ذلك لانا نقول كما يجوز ان يكون في كلام الزنج ما هو متردد بين ذلك فانه يجوز خلافه فلا يعتقد السامع في ذلك الكلام ما يفيده من التردد بين هذه
الاقسام ولو اعتقد ذلك لاعتقد بعض الكلام اما لاعتقاده حكمة المتكلم او لظنه حكمة وان الحكيم لا يبدا يريد بخطابه شيئا **البحث السابع** في جواز تاخير
التبليغ اختلف المانعون من جواز تاخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب فقال الاكثر يجوز تاخير تبليغ ما يوحى الى النبي ص من الاحكام والعبادات
الى وقت الحاجة ومنع منه اخرون لنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ولانه لو امتنع تاخيره
فاما لذاته وهو محال اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال واما للغير والاصل عدمه ولانه في الشاهد قد يصح تقديم الاعلام على حضور وقت العمل وقد
يصح ترك التقديم وقد يكون بحيث يجوز الامران واذا كان كذلك امتنع ان يعلم الله تعم اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم

وايضا على الاطلاق ولانه لو وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف
اما لانه تمكين او لانه لطف لان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم يتقدم خطاب بمجمل يكون هنا بيانه ولا يصف اتمام
فعل العبادة على تقديم ادائها على الوقت الذي اذا بلغنا العبادة فيه امكن المكلفان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف
فليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريفنا ايانا العبادة التي يريد ان يتعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرفنا الله سبحانه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم جميع ما يريد
ان يتعبدنا به من صلاة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه احتج الاخرون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب
المنع من كونه للفور سلمنا لكن ليس المراد تبليغ الاحكام التي وقع النزاع فيها وانما المراد القرآن لانه المفهوم من المنزل قال قاضي القضاة واجاب قاضي القضاة
ايضا بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ عليه من تقديم او تاخير اعترض عنه ابو الحسين بانه الوجه الذي امر ان يبلغ عليه هو
التعجيل لان هذا الامر وفيه نظر لان الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور البحث الثامن في ذكر من يجب له البيان اعلم ان في احكام الله تعالى ما هو مجمل منها
ما هو عام وفيها ما هو خاص فالخطاب المحتاج الى البيان اذا لم يبينا لحكمه ما انما اختص ببعض المكلفين لم يجب على غيرهم فهمه وقد يجب بكل من اراد
الله تعالى افهامه وجب ان يبين له لمعنى لا ملاء اما الاول فلقبح تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلانه لا تعلق له بالخطاب فلا وجه لوجوب بيانه له والذين
اراد الله تعالى فهم خطابه منهم ضربان منهم من اراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان كان ما تضمنه الخطاب فعلا ومنهم من لم يرد والاول هم العلماء وقد اراد
الله تعالى منهم فهم مراده من آية الصلوة وان يفعلوها والثاني هم العلماء باحكام الحيض فانه قد اريد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب
والذين لم يرد الله تعالى منهم فهم مراده ولم يوجب ذلك عليهم ضربان منهم من لم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم امم متابعي الكتب السالفة فانه تعالى لم يرد منا
فهمها ولا فعل ما تضمنه الخطاب فيها ومنهم من اراد منهم الفعل وهم النساء في احكام الحيض لانه تعالى اراد منهن التزام احكام الحيض بشرط الاستفتاء ولم
يوجب عليهن فهم مراده بالخطاب فانه لم يوجب عليهن سماع اخبار الحيض ولا البحث عن رواتها ولا عن بيان مجملها وتخصيص عامها والترجيح بين
متعارضاتها البحث التاسع في جواز تاخير اسماع المخصص اعلم ان العام قد يخص بدليل سمعي وقد يخص بدليل عقلي على ما سلف بيانه والعقلي قد يكون
ضروريا وقد يكون نظريا يحتاج في حصوله الى طلب واستدلال اذا ثبت هذا فنقول اختلف الناس في انه هل يجوز من الحكيم ان يسمع المكلف العام من غير
ان يسمعه المخصص السمعي ام لا فمنع منه ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي واجازا ان يسمعه العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل
على تخصيصه وجوزه النظام وابو هاشم وابو الحسين البصري وهو الحق لنا وجوه الاول الوقوع فان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين
ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الثاني يجوز الخطاب بالعام المخصوص بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصوص اجماعا فلنجز الخطاب
بالعام المخصوص بالسمع من غير ان يسمعه ذلك المخصص بجامع تمكنه في الصورتين من معرفة المراد الثالث انا نجد من انفسنا سماع كثير من العمومات المخصوصة
قبل سماع مخصصاتها وانكاره مكابرة الرابع قد بينا جواز تاخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعيا مع ان عدم سماعه كعدمه في نفسه لتم من عدم سماعه
مع وجوده في نفسه فانه لما جاز تاخير المخصص فجواز تاخير اسماعه مع وجوده اولى الخامس العام المخصوص يتمكن المكلف من اعتقاد تخصيصه اذا سمع بالله المل
المخصص كما يمكنه ذلك اذا لم يسمع به فجاز اسماعه العام وان كيف اعتقاد تخصيصه في الحالين لانه فيهما ممكن وما اختلف به الا في تمكنه من اعتقاد
المخصص اذا لم يسمع المخصص لانا نقول التمكن ظاهر فانه تعالى قادر على ان يخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع ويشعر بذلك فيجوزه واذا جوزه وجب
عليه طلبه كما يجب عليه العرف لمعمل خوفه بالخاطر واذا طلب المخصص وجده واذا نظر فيه اعتقد التخصيص ومثل هذا يعم التخصيص اذا كان المخصص عقليا
لا يقال دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم فامكنه العلم بالتخصيص وليس كذلك التخصيص بالسمعي اذا لم يسمعه لانا نقول لا فرق بينهما لان كثيرا من المذاهب
لا يعلم الانسان ان عليها دليلا عقليا بل ربما استبعد ان يكون عليها دليل عقلي كما لا يعلم ان على كثير من المذاهب دلالة شرعية فكما جاز ان يكلف طلب احدهما
بالخاطر جاز مثله في الاخر احتج المخالف بوجوه الاول اسماع العام دون اسماع المخصص اغراء بالجهل فيمتنع صدوره من الحكيم لقبحه الثاني ان ذلك العام لا يدل
على ذلك المخاطب فاسماعه وحده كخطاب العربي بالزنجية الثالث دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز اسماع العام وحده سماع المخصص لجاز الاستدلال
بشيء من العمومات الا بعد البحث التام وسؤال كل عالم في الدنيا هل وجد مخصصا ام لا وهو يفضي الى سقوط العمومات الرابع لو جاز ان يسمعه العام دون الخاص
لجاز ان يسمعه المنسوخ دون الناسخ والمجمل دون البيان الخامس لو اسمعه العام دون الخاص لوجب على المكلف التوقف حتى يتحقق من المخصص وذلك
قول اصحاب الوقف السادس يجب على الانسان العمل على ما يعلمه من الادلة الشرعية ولا يلزمه طلبها الا ترى انه يلزمه ان يعمل على ما في عقله ولا يجب عليه
ان يتوقف ويطوف البلاد ليعلم هل بعث نبي ينقله عما في عقله ام لا فكذا ينبغي اذا سمع العام ان يعتقد استغراقه ولا يلزمه طلب ما يخصصه فلو جاز
ان يسمع العام دون الخاص لكان مبيحا له ان يعتقد استغراقه وفي ذلك اباحة الجهل والجواب عن الاول المنع من كونه اغراء بالجهل اذا اشعره بالمخصص

واخطره بباله

واخطره بباله وخوفه من ترك طلبه وايضا يلزم ما ذكرتم في المخصص العقلي وعن الثاني بالفرق فان الزنجي لا يفهم من العربية شيئا وليس كذلك من خوطب
بالعام وهو يجوز كون المخصص في الشرع وينتقض بالعقلي وعن الثالث ان كون اللفظ للاستغراق حقيقة وهو مجاز في غيره يفيد ظن الاستغراق
والظن حجة في العموميات وفيه نظر لمنع من الظن مع تجويز المخصص الغالب في عمومات الشرع وايضا يلزم علم البحث عن المخصص وعن الرابع بجواز
ذلك اذا اشعره بالناسخ والبيان وكان ابو علي تارة يسوي بين اسماع العموم من دون المخصص وبين اسماع المنسوخ من دون الناسخ وتارة لا يجيز
ذلك في العموم ويجيزه في الناسخ والوجه التسوية في المنع والجواز وعن الخامس بالنقض بالمخصص العقلي وايضا ليس في ذلك صحة لقول اصحاب الوقف
فانهم يقفون في العموم مع علمهم بتجرده من القرائن ونحن لا نقف فيه وعن السادس انه يلزمهم مثله في العموم اذا كان المخصص عقليا وايضا فانه يدل
على جواز ان يسمع الله تعالى العام ولا يسمعه الخاص ويجوز ان يعمل بالعام من غير ان يطلب الخاص كما يجوز ان لا يعرفه الله سبحانه انه قد بعث نبيا ولا يلزمه
طلبه بل يعمل على ما في عقله فدليلهم يدل على شيء فاسد عندنا وعندهم وهو جواز ان لا يسمع الخاص ولا يلزمه الطلب وايضا فان الذي ذكروه هو انه
لا يجب على الانسان ان يطوف البلاد ويسأل العلماء لا انه يفعل بحسب ما في عقله ونظيره اذا سمع المكلف العام انه لا يلزمه ان يطوف البلاد ليطلب المخصص
ولذلك نقول فانا نوجب عليه العمل بالعام وان كان مخصوصا فانما يلزمه تخصيصه بشرط ان يبلغه المخصص فاما اذا سمع نبيا في بلده فانه يجب
عليه ان يسأل عنه كما يلزمه ان يسأل عما يخصص العموم في بلده فان قيل ان كان العموم مما لا يعلم الا العقل كان العمل به قد يحصر وقته وضاق الوقت عن
طلب المخصص الذي يلزمه قلنا الاقرب انه يلزمه الحمل على العموم لانه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله تعالى اياه قبل تمكنه من المعرفة بالمخصص فيجب العمل بالعام ثم
يطلب المخصص فيما بعد ويحتمل ان يقال يعمل على ما في عقله لان من شرط العمل على العموم ان يعلم نفي المخصص وهو غير حاصل ويجوز ان يكون له مصلحة
في سماع العموم في ذلك الوقت البحث العاشر في البيان التدريجي اختلف القائلون بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدريج في البيان فذهب بعضهم
الى المنع والمحققون الى الجواز احتج الاولون بان التنصيص على اخراج البعض دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وانتفاء التخصيص بشيء اخر وهو
تجهيل المكلف وانما ينتفي هذا التجهيل بالتنصيص على كل ما هو خارج عن العموم واحتج الآخرون بالوقوع بانه تعالى بين قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما على التدريج من ذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا مع عموم اللفظ لكل سارق وكذا بين قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة اولا ثم ذكر الامن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانيا وغير ذلك والوقوع دليل الجواز ثم الجواب عن
حجة المانعين بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص جاز فاخراج بعض ما تناوله
اللفظ مع انه لا دلالة على اثبات غير ذلك البعض بلفظه اولى ان لا يكون موهما المنع التخصيص وهذا البحث ساقط عنا البحث الحادي عشر في حكم العام قبل حضور وقته
اذا ورد لفظ عام بعبارته او بغيرها قبل حضور وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك
الاعتقاد وغلطه الباقون لان احتمال الادلة المخصوصة به قائم ولهذا لو ظهر المخصص لم يكن ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه يمتنع اعتقاد
عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه يسكن المفتش الى عدمه فلا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء
مخصصه بطريقه وقد اجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لكن اختلفوا فقال القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين يمنع العمل
به ولا باعتقاد عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا فالجزم بعمومه وبالعمل به مع احتمال المعارض ممتنع ومعرفة انتفاء التخصيص بطريق القطع ممكن بان
يكون المسألة التي تمسك فيها بالعموم مما يكثر الخلاف فيها بين العلماء ويطول النزاع بينهم ولم يطلع احد منهم على موجب التخصيص مع كثرة البحث فلو
كان هناك مخصص لامتنع خفاؤه عنهم فلا انه لو كان ثابتا للمراد بالعموم الخصوص لوجب ان ينصب للمتقدم عليه دليلا يبلغه للمجتهدين وذهب ابن
شريح والجويني والغزالي واكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك اذ لا طريق الى معرفته الا بالسبر وهو غير يقيني فوجب الاكتفاء بالظن فالعمل به لو
كان ظنيا ولو اطلع بعضهم لم يقطع بوجوب نقله وليس كل عام كثر خوض العلماء فيه بل الواجب الظن المستند الى البحث بحيث لو كان مخصص لظهر اما القطع
بالنفي فانه يقتضي تعطيل اكثر العمومات وكذا البحث في كل دليل مع معارضه الباب الثاني في الظاهر والمأول وفيه مباحث البحث الاول في ماهيته الظاهر
في اللغة هو الواضح المنكشف يقال ظهر الامر الفلاني اي وضح وانكشف واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال ابو الحسين
البصري وتبعه فخر الدين الظاهر ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره سواء افاده وحده او مع غيره وبهذا القيد الاخير يتناول النص اسما للعام عن
الخاص وفيه نظر فان النص والظاهر نوعان مندرجان تحت الحكم فلا يجوز تعريفه بما يندرج النوع الاخر فيه وقيل الظاهر هو ما ظهر المراد به وظهر
فيه غير المراد الا ان المراد اظهر وهو تعريف دوري ولان الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا لغيره اولا وقال الغزالي الظاهر اللفظ الذي
يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع اعترض بانه غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا ولهذا يفرق بين قولنا

فيه انه لم يجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ٥٥٥

ظن وغلبة ظن ولان مغلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة ولانه اشتمل على زيادة مستغنى عنها وهي قوله من غير قطع فان من ضرورة كونه مفيدا
ان لا يكون قطعيا وفيه نظر لان المراد هنا بغلبة الظن هو الظن لغلبته على الشك ولان مراتب الظن غير منحصرة وان كانت محدودة بطرفي العلم والشك
لكن كلما يفرض ما هو دونه وفوقه فيكون ظنا غالبا وما يفيد غلبة الظن قد يفيد العلم فلا بد من التعرض لنفيه وقيل اللفظ الظاهر ما دل على معنى
بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا بالوضع فقولنا بالوضع الاصلي او العرفي احتراز عن دلالته على المعنى الثاني اذا لم يصر عرفيا
كلفظ الاسد في الانسان وقولنا يحتمل غيره احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل
التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احتراز عن الالفاظ المشتركة وفيه نظر لعدم اختصاص الظاهر بما دل بالاصل او العرف بل كل لفظ يترجح معنى فيه فهو ظاهر
بالنسبة اليه والتحقيق انه من الامور الاضافية يختلف باختلاف ما ينسب اليه وهو قد يضاف تارة الى الاشخاص وتارة الى المعاني والاخير هو المراد
هنا فهو ما يترجح دلالته على ما اضيف اليه فان جعلنا جنس اللفظ النص لم نقتصر على ما اضيف اليه ترجيحا غير مانع من النقيض واما الماول فاعلم ان التاويل
في اللغة ماخوذ من آل يؤول اي رجع ومنه قولهم تاول فلان الاية بكذا اي نظر الى ما يؤول اليه معناها وفي الاصطلاح قال الغزالي انه احتمال يعضده دليل
يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر واعترض عليه بوجوه الاول التاويل هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل حمل اللفظ عليه
وبينهما فرق الثاني يخرج ما صرف اللفظ عن ظاهره الى غيره بدليل قاطع الثالث انه حد التاويل من حيث هو تاويل وهو شامل للتاويل بدليل وغيره ولهذا
يقال تاويل بدليل وتاويل بغير دليل فلا يجوز تحديده باحد اخصيه الا ان يقال انه حد التاويل الصحيح وقيل التاويل المطلق حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه
مع احتماله له والتاويل الصحيح حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده والحمل على غير مدلوله احتراز عن الحمل على نفس مدلوله وقولنا
الظاهر منه احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تاويلا وفيه نظر فانا نمنع كون المشترك دالا على احد معانيه وان كان موضوعا
له وقولنا مع احتماله له احتراز عن صرف اللفظ عن ظاهره الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يكون تاويلا صحيحا وقولنا بدليل يخرج التاويل عن غير دليل
وهو يعم القاطع والظني اذا ثبت هذا فالتاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل بل الى ما كان ظاهرا لا غير **البحث الثاني** في جواز التاويل الدليل اما عقلي او نقلي والعقلي
لا يمكن الرجوع عنه والعدول الى غيره ان شرط كونه دليلا سلامته عن جميع الاحتمالات سواء القريب والبعيد وذلك فان البعيد كالقريب في العقليات
ودليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه والبعيد يمكن ان يكون مرادا من اللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك في العقليات الا بالنص القاطع الذي لا يتطرق اليه
احتمال لا قريب ولا بعيد اما النقلي فانه قابل للتاويل ويجوز مخالفته لدليل اقوى منه ولا خلاف في ان التاويل مقبول معمول به مع حصول شرائطه وقد اجمع
علماء الامصار عليه في كل الاعصار ويشترط فيه كون اللفظ قابلا للتاويل ان يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف
للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره اذ لو كان مساويا له حصل التردد ولم يجز العدول لانه ترجيح من
غير مرجح ولو كان مرجوحا لم يجز العدول باعتباره اتفاقا فلا بد وان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله راجحا على ظهور اللفظ ويختلف الترجيح باعتبار
قوة الظهور وضعفه قيل ويشترط ايضا كون الناظر المتاول اهلا لذلك وفيه نظر اذ الاعتبار بالدليل لا بالناظر ويشبه ان يكون كل تاويل صرف اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز ويحتاج فيه تخصيص العام فانه وضعه لما كان للاستغراق الآن الاقتصار على البعض مجاز ولهم ان الاحتمال قد يكون قريبا
كما بيناه فيكون فيه دليل قريب وان لم يكن بالغا في القوة وقد يكون بعيدا فيفتقر الى دليل قوي بحيث يكون ذلك الاحتمال البعيد اغلب على الظن من مخالفة
ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل ظاهرا اخر اقوى منه وقد يكون دليلا عقليا او قياسا منصوص العلة وقد يكون قرينة في تاويل لا ينقدح الا
بتقدير قرينة وان لم ينقل القرينة كقوله عم انما الربوا في النسيئة فانه لا يجوز حمله على ظاهره لثبوت ربا الفضل بالاجماع فيحمل على مختلفي الجنس ولا
ينقدح هذا التخصيص الا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عم لا تبيعوا البر بالبر
الا سواء بسواء نص في اثبات ربا الفضل وقوله عم انما الربوا في النسيئة حصر للربوا في النسيئة ونفي لربا الفضل فالجمع بالتاويل البعيد الذي ذكرناه
اولى من مخالفة النص وان كان الاحتمال قريبا والدليل قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما غلب على ظنه فليس كل تاويل مقبولا بل هو مختلف
ولا ضابط له الا انا نذكر امثلة لتاويلات مقبولة واخرى مردودة ليتمهر الناظر فيها ويستعمل التاويل ما يرد عليه من الالفاظ المفتقرة اليه
البحث الثالث في ذكر امثلة التاويلات ويشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** قوله عم لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن
محمول على ظاهره لا يفتقر الى التاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم
تخير في امساك اربع منهن ومفارقة البواقي سواء تزوج بهن في عقد او عقود عند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزائد على
الاربع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا

انكح منهن اربعا

انكح منهن اربعا ومعنى قوله فارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك
النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر الزوج باختيار
اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القرائن يدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قرائن يدل على فساده وآحاد
تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج بمجموعها عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر انما اعتضد بقرائن جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل
وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه الاول المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء او التجديد الثاني
انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة وانما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وعندهم
انهن لغير واقعين باختياره لو وقع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المراة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت
الحاجة اليه فلا يجوز تاخير البيان عنه مع جهله الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة البواقي
والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزوج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها
السادس الظاهر من الزوج المامور انما هو امساك امر النبي عم والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد
بالامساك مفهومه الظاهر السابع انه لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان
الثامن قوله عم امسك امر وظاهره الايجاب فكيف اوجب عليه ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد ان تحقق وطؤه بهن
فكيف حصر فيهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا ممن شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر الزوج انما سال عن الامساك
بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه عم المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في
ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام من الزيادة عن الاربع مادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث
فبعيد ايضا لقوله عم لو كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة فالمامور فهم ان له ان يختار من شاء ففارقها **تزييف** عقد
ما تاولوا قوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات الثلث والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه
وكذا الثاني وقوله عم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي عم والثالث هنا ابعد لقوله عم
امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير بالتصريح وهو ينافي مذهبهم **المسئلة الثانية** قال علماؤنا وابو حنيفة في قوله عم في اربعين شاة شاة المراد به مقدار قيمة
شاة وانما احتاجوا الى هذا التاويل لما علم من ان المقصود من ايجاب الزكوة انما هو دفع حاجة الفقراء وسد خلتهم وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين
بل ربما كانت القيمة ابلغ في حصول المقصود لامكان صرفها الى اي نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها واستبعده الشافعي لوجوه ثلثة الاول انه يرفع النص
لان قوله عم واتوا الزكوة نص وقوله عم في اربعين شاة شاة بيان للنص وهو نص في وجوب الشاة وايجاب القيمة يرفع وجوب الشاة واسقاطها فيكون
رفعا للنص الثاني سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود بل ربما قصد مع ذلك التعبد باشراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين
البعيد ومقصود سد الخلة اغلب على الظن في العبادات التي مبناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة الثالث التعليل بسد الخلة مستنبط من
قوله عم في اربعين شاة شاة يرجع على الاصل بالابطال وعلى الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين وهذا التاويل يرفع هذا الوجوب بما استنبط
منه من العلة التي هي دفع الحاجة واذا استنبطت العلة من الحكم واوجبت دفعه كانت باطلة والجواب عن الاول بالمنع من كون ايجاب القيمة اسقاطا للشاة
ورفعا لها بل هو توسيع للوجوب لا اسقاطه وانما اسقاطه ترك الشاة لا الى بدل اما اذا لم يجز تركها الا ببدل يقوم مقامها فلا يخرجها عن كونها واجبة
كما في خصال الكفارة اذا فعل واحدة فقد ادى واجبا وان كان الواجب يتادى بالخصلة الاخرى نعم انه يرفع تعيين الوجوب لا اصله واللفظ نص في
اصل الوجوب لا في تعينه وتضييقه وان كان ظاهرا في التعيين لكنه يحتمل التخيير كما في قوله عم استنج بثلثة احجار فان اقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب
الاستنجاء لان الحجر انه يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها وعن الثاني ان التعبد بايجاب العين وان كان محتملا الا ان ذكر عين الشاة
كما يحتمل التعبد يحتمل غيره وهو التيسير على المالك والاسهل في العادة ولان الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها فان القيمة يعرف بها وهي تعرف
بنفسها ولو فسر رسول الله عم كلامه بذلك لم يكن فيه تناقض وعن الثالث بالمنع من رجوع الاستنباط على الاصل بالابطال وقد بينا انه توسيع للواجب
المسئلة الثالثة قال علماؤنا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية محمول على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف حتى
يجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان مقصود الاية انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي
لانه تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وما استنبط من هذا الحكم من العلة تكون رافعا للحكم المستنبط منه

فيكون باطلا وكون الاية بيان المصرف وشرط الاستحقاق لاينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال والجواب له سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تم ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية يقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا فالله تم رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا ولكن استغنوا بحمد الله لانه يعطيها المستحقين ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عد شرط الاستحقاق ليتبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق ثم في قوله لامنافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما قلنا نظر للتنافي بينهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه **المسئلة الرابعة** قوله تم فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره من وجوب اطعام هذا العدد غير متاول عندنا انا وهو مذهب الشافعي لان الاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متاول وتقديره فاطعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد اذ المقصود هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفع الحاجة ستين مسكينا يوما وحاجة وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط لوجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر وتقديره خلاف المظهر واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه وان كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا لرفعه فكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع الحاجة هي كل المقصود لاستبعاد ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي الله تم يغتنم دعاه ويعود الى المكلف وقد ما يحمل مثل ذلك في الواحد **المسئلة الخامسة** قوله تم وامسحوا برؤسكم وارجلكم جار على ظاهره غير متاول عند علمائنا ومقتضاه عطف الارجل على الرؤس ويشتركان في الحكم من المسح وتاوله الجمهور بالغسل وهو في غاية البعد لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤس والارجل في المسح من غير ضرورة احتجوا بان العطف انما هو على الوجوه واليدين لان قوله الى الكعبين قدر المامور به الى الكعبين كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا كالرأس وللقراءة بالنصب وقراءة الجر متاولة بالمجاورة سلمنا العطف على الرؤس لكن لا يجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل في اصله ولما كان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كلا منهما فيه اشتمل على امساس العضو بالماء كفى في صحة العطف كما في قوله ولقد رايتك في الوغا متقلدا سيفا ورمحا والرمح لا يتقلد به بل لما شارك السيف في اصل الحمل صح العطف وكذا قوله وعلفتها تبنا وماء باردا مع ان الماء لا يعلف لكنه شارك في التناول والجواب العطف على البعيد انما يستعمل مع الضرورة ولا ضرورة هنا والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة لا تعلق لها بهما من اقبح الاشياء فان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين وامسحوا برؤسكم جار على قانون اللغة واستعمال الفصحاء بخلاف ما لو قدم المسح على قوله وارجلكم مع ارادة الغسل والتقدير بالكعبين غير مانع من العطف على الرؤس غير المقدرة كما في اليدين مع الوجوه واي دلالة في ذلك وحمل قراءة النصب بالعطف على الموضع اولى من حمل قراءة الجر على المجاورة لوجوه الاول اتفاق اهل اللسان على التسوية بين العطف على اللفظ وعلى الموضع بخلاف الجر بالمجاورة فانه شاذ نادر ومنحصر في الفاظ قليلة شاذة الثاني الجر بالمجاورة انما وقع في كلام الفصحاء كما في قوله كبير اناس في بجاد مزمل فانه صفة لكبير فيكون مرفوعا لكن جر بالمجاورة وكذا جحر ضب خرب وما شابهها ولم يرد مع الفاصل في الشعر والنثر فلا يجوز حمل الاية على ما لم يستعمل في اللغة البتة الثالث منع الزجاج من الجر بالمجاورة في القرآن وقال انه لم يرد به الكتاب العزيز وهو يدل على شذوذه في اللغة واجمع اللغويون على التشريك في الحكم بين المعطوف بالواو والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف الا ما خرج بدليل على انا نمنع نصب رمح بالعطف على سيف وعطف الماء على التبن بل انتصبا بعامل محذوف دل اللفظ عليه وهو وحاملا رمحا وسقيتها ماء باردا **المسئلة السادسة** قوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل لو ثبت عند علمائنا محمول متاولا وبه قال ابو حنيفة وتاوله بامور الاول الصغيرة الثاني الامة او المكاتبة الثالث انه اراد بالبطلان انه يؤول اليه عند اعتراض الاولياء لها اذا زوجت نفسها من غير كفو عند بعضهم ومنعه الشافعي واجراه على عمومه اما اولا فلانه صدر الكلام باي وهي من كلمات الشرط العامة واما ثانيا فلانه اكده بما وهي من المؤكدات المستقلة بافادة العموم ايضا واما ثالثا فلانه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك ايضا يؤكد قصد العموم واما رابعا فلانه اكد البطلان بذكره ثلثا وفيه نظر اذ لا مدخل لهذا التاكيد في ارادة العموم قالوا ولا يمكن حمله على الصغيرة لانه حكم بالبطلان وعقد الصغيرة من دون اذن الولي موقوف على اجازة الولي ولا على الامة لقوله تم فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها ولا مهر للامة بل لسيدها ولا على المكاتبة لانها بالنسبة الى الجنس النادر نادرة ولفظ ايما امرأة من اقوى صيغ العموم ومن القبيح في لغة العرب اطلاق اللفظ العام على النادر جدا ويمنع صحة الاستثناء بحيث لا يبقى الا الاقل النادر من المستثنى منه وحمل البطلان على الصيرورة اليه بعيد ايضا لان مصير العقد الى البطلان نادر والتعبير باسم الشيء عما يؤول اليه انما

يصح لو كان

يصح اذا كان المآل اليه قطعا كما في تسمية العصير خمرا فلا وقوله فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها يعطي فساد العقد فانه لو كان العقد صحيحا لكان المهر بالعقد لا بالاستحلال وفيه نظر اذ يمكن الجواب بان قوله بغير اذن وليها يعطي بثبوت الولاية عليها وهو ظاهر في الصغيرة والامة والمكاتبة والمهر وان كان للسيد فانه لما كان بواسطة الامة صح اضافته اليها فقد يضاف الشيء الى غيره بادنى ملابسة كما يقال لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك ومعنى البطلان عدم ترتيب الحكم عليه ونكاح الصبية والمكاتبة والامة لما كان موقوفا على اذن الولي لم يترتب عليه بانفراده حكم فكان كالباطل **المسئلة السابعة** قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة على القضاء والنذر ومنعه الباقون لانه نفي دخل على نكرة فيكون للعموم ولا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصلي الشرعي وهو الفرض او التطوع والتطوع غير مراد فلم يبق الا الفرض الذي هو ركن في الدين وهو صوم رمضان فاما القضاء والنذر فانما يجبان باسباب عارضة فكانا كالنادرة لا يفهم من اطلاق الصوم كما لا يفهم من قوله اكرم اقربائي اقارب الاب دون النسب لندوره **المسئلة الثامنة** قوله تم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه قال بعض الشافعية انه محمول على الاب وانكره الباقون لظهور وروده لتاسيس قاعدة وتمهيد اصل في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على حرمة الرحم ونفي الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم وذلك يمنع من التاويل بالحمل على الاب دون غيره لامتيازه بكونه على عمود النسب عمن هو على حاشيته من الارحام وهو يوجب اختصاصه بالتنصيص عليه لاظهار الشرف وقربه فلو كان المقصود الاب دون غيره لما عدل عن التنصيص عليه الى ما يعمه وغيره لما فيه من اسقاط خصوصيته فانه لو قال لعبده اكرم الناس وقصد ابويه خاصة كان مستهجنا ولانه يلزم منه الالتباس **المسئلة التاسعة** قوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى تاوله علماؤنا ذي القربى بالامام خاصة القائم مقام الرسول تم بعده لنقل وارد عن الائمة عليهم السلام وقال ابو حنيفة المراد به من كان محتاجا من ذي القربى فاعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز حرمانه من ذوي القربى مع انتفاء الحاجة وقال اصحاب الشافعي هذا التخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه اضاف المال اليهم بلام التمليك وعرف كل جهة بصفة فعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وابو حنيفة الغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو منافية للفظ لا تاويل له ومنع الشافعي لانه نوع تخصيص بالقرينة فان ذكر مع اعطاء المال مقارنا للمساكين يدل على اعتبار الحاجة **المسئلة العاشرة** قوله تم فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر ذهب بعض الفقهاء الى انه لا يحتج به في ايجاب العشر في الخضراوات لان المقصود منه الفرق بين العشر ونصفه لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وليس بصحيح لان الصيغة للعموم فان اخرج منه فلدليل وهو قوله ليس في الخضراوات صدقة ولا تفصيل ما يجب لاحتمال ان يكون كل منهما مقصودا لامكان الجمع بينهما

الباب الثاني في المنطوق والمفهوم وفيه مباحث **الاول** في الماهية قال بعضهم المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق وهو مع انه دائر منقوض بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق مع انه لا يسمى دلالة للمنطوق واجاب بعضهم عن الثاني بان قال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق كما في وجوب الزكوة المفهوم من قوله تم في الغنم السائمة زكوة وتحريم التافيف من قوله تم فلا تقل لهما اف والوجه ان يقال المنطوق هو ما دل اللفظ عليه بصريحه دلالة اولية والمفهوم قيل ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وهو دائر ويمكن الجواب بان المفهوم المحدود غير المأخوذ في الحد فان المأخوذ في الحد هو الفهم بالمعنى المتعارف عند الناس **البحث الثاني** في الاقسام دلالة غير المنظوم وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم او لا والاول اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عليه او لا ويسمى الاول دلالة الاقتضاء والثاني اما ان يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ قطعا ويسمى دلالة التنبيه والايماء او لا يكون فيه ويسمى دلالة المفهوم وان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه يسمى دلالة الاشارة فالاقسام اربعة الاول دلالة الاقتضاء وهي ما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق المتكلم كقوله تم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بنية فانه لا بد من اضمار حكم يرد النفي عليه كنفي المؤاخذة في الاول والصحة في الثاني والفايدة في الثالث واما لصحة وقوع الملفوظ به اما عقلا مثل واسأل القرية او شرعا مثل اعتق عبدك عني الثاني دلالة التنبيه والايماء وسياتي في باب القياس الثالث دلالة الاشارة كقوله تم النساء ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم فهذا الخبر سيق لبيان نقص دينهن لا لبيان اكثر الحيض واقل الطهر ومع ذلك لزم منه تساوي ايامهما فانه لو كان زمان الحيض يزيد على اقل الطهر لذكره لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقص دينهن وكذا قوله تم وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين الرابع المفهوم وهو قسمان مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم في محل السكوت موافقا له في محل النطق ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه كقوله ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكقوله تم ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فان كلا منهما يدل على اولوية حكمه في الآخر والحكم هنا في محل السكوت اولى منه في محل النطق وانما يكون كذلك لو عرف المقصود من الحكم ومحله

النطق كما في اية تحريم التأفيف حيث عرف ان القصد كف الاذى عن الابوين وان اذى الضرب اشد فكان بالتحريم اولى وكذا لو قطع النظر عن ذلك لم يجب التعبد به فان الملك
قد يامر بقتل والده اذا عرف انه ينازعه في الملك وينهى عن التأفيف حيث لم يندفع محذور المنازعة بالثاني بل بالاول فلا يجب من اباحة اشد المحذورين اباحة
اضعفهما ولا من تحريم الاضعف تحريم الاشد الثاني مفهوم المخالفة وهو ما يكون الحكم في محل السكوت مخالفا له في محل النطق ويسمى دليل الخطاب واصنافه
عشرة الاول تقييد المطلق بالوصف كقوله عم في الغنم السائمة زكوة الثاني مفهوم الشرط مثل ان دخل اكرمه الثالث مفهوم الغاية فلا تقربوهن حتى يطهرن
الرابع مفهوم انما كقوله عم انما الاعمال بالنيات الخامس التخصيص بالاوصاف التي تطرى وتزول بالذكر كقوله عم في السائمة زكوة السادس مفهوم
اللقب كتخصيص الاشيا الستة في الذكر بتحريم الربا السابع مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من مفهوم
اللقب الثامن مفهوم الاستثنا لا عالم في البلد الا زيد التاسع تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد الزاني بمائة العاشر مفهوم حصر المبتدا في الخبر
العالم زيد وصديقي زيد **البحث الثاني** في ان مفهوم الموافقة حجة اتفق العلما عليه خلافا لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية
فان السيد لو قال لعبده لا تظلم احدا بحبة ثم يحل له قتل منعه عن الظلم بان يديمهما او كان الوالد لا يقال له اف ثم بحريم ضربه فكان مد للحبة في تحريم الظلم
بحبة والتأفيف لدلالة اللفظ عليه فكونه حجة في تحريم الظلم بالدينار والضرب اولى لقوة الدلالة فيهما والمنكر لذلك مكابر ثم اختلف القائلون بكونه حجة في
انه حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ فالحق الثاني لوجوه الاول ان العرب وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في تاكيد ثبوت الحكم في محل السكوت وهو افصح من
التصريح وكانت دلالة اللفظ في محل التصريح لفظية باعتبار فهمه منه فهنا اولى فان دلالة قولنا فلان يؤتمن على الف قنطار على انه يؤتمن على دينار اقوى
من قولنا انه يؤتمن على دينار الثاني لا يشترط في القياس كون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة من حكم الاصل اجماعا وشرط هذا النوع الاشدية
فلا يكون قياسا الثالث الاصل في القياس يمتنع اندراجه في الفرع وكونه جزءا منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون مما يتوهم انه اصل فيه
جزء اما يتوهم انه فرع كما لو نهاه عن اعطا حبة فانه يدل على امتناع اعطاء دينار زاد والحبة داخلة فيه الرابع كل من خالف في القياس اثبت هذا
النوع حجة عدا داود الظاهري ولو كان قياسا لوقع فيه الخلاف الخامس انا نقطع بالتعبد به قبل شرع القياس فلا يكون منه احتج الخصوم بانا لو
قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام من كف الاذى عن الابوين وعن كونه في الشتم والضرب اشد منه في التأفيف لما حكم بتحريم الشتم والضرب اجماعا
والتأفيف اصل والضرب فرع ودفع الاذى علة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا الجامع لهذه الاربعة فسموه قياسا جليا لان الوصف الجامع بين الاصل
والفرع ثابت بالتاثير والجواب كون المعنى ثابتا وكونه اولى في محل السكوت شرط تحقق الفحوى فلا يجب ان يكون قياسا ولا منافاة بين تحقق المعنى والفحوى
ولهذا ان هذا النوع من المفهوم ينقسم الى قطعي وظني فالاول ما علم منه المعنى المقصود واولويته في محل السكوت كاية التأفيف والظني مثل ان احتج الشافعي
ظنيا كقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه وان دل على وجوب الكفارة في قتل العمد لانه اولى بالمؤاخذة الا انه ليس قطعيا لامكان ان لا يكون
علة التكفير في الخطا المؤاخذة لقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان والمراد به رفع المؤاخذة بل نظر الخاطي بايجاب ما يكون ردعا عن تقصيره ولهذا سميت كفارة
وجناية العمد فوق جناية الخطا ولا يلزم من كون الكفارة مسقطة لاثم اضعف الذنبين ان يكون مسقطة لاثم اقواهما **البحث الرابع** في مفهوم المخالفة
قد سبق الخلاف في ان ربط الحكم باسم علم مقيد بصفة خاصة كقوله عم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفيها عن غير السائمة ام لا وقد ذكرنا الحجج من الطرفين
وكذا البحث قد سبق في مفهوم الشرط والغاية وانما والاوصاف الطارية ومفهوم اللقب والاسم المشتق لقربه من مفهوم اللقب والعدد الخاص ومفهوم
الاستثناء اذ حاصله يرجع الى ان الاستثناء من النفي اثبات فان بعضهم قال ان قولنا لا عالم الا زيد لا يقتضي ثبوت العلم لزيد بل اخراجه عن نفي العلم وقد سلف
تحقيقه واما مفهوم حصر الخبر في المبتدا كقولنا العالم زيد وصديقي عمرو وقوله عم الاعمال بالنيات فذهب جماعة من المتكلمين والحنفية والقاضي ابو بكر
الى انه لا يدل على الحصر وقال الغزالي وجماعة من الفقها انه يدل واختلف مثبتوا الدلالة فقال بعضهم انه منطوق وقال الاخرون انه مفهوم احتج الاولون
بانه لو افاد الحصر لافاده العكس لان فيهما اللام للجنس والمعهود معين لعدم القرينة ولانه لو كان كذلك لكان التقديم يغير مدلول الكلمة وليس كذلك اذ ليس فيه سوى
تغيير الجزء الصوري احتج الاخرون بانه لو لم يكن دالا على حصر الاعمال في النية والعالم في زيد والصداقة في عمرو لكان المبتدا اعم من خبره فيكون كذبا كما
لو قال الحيوان انسان لتعدد الجنس والعهد فوجب جعله للعهود وهو معنى الكامل والمنتهى ولقترض بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام للعموم
حتى يصير التقدير كل عالم زيد وهو تم بل هي ظاهرة في البعض والتقدير بعض الاعمال بالنية وبعض العالم زيد وبعض صديقي عمرو فان هو للعهود
ذهنا مثل الملتا الخبر وايضا يلزم زيد العالم بعين ما ذكر فان نعم انه يخبر بالاعم عن الاخص فغلط لان شرط جعل الاعم خبرا ان يكون الشكير هل عرفت من قولهم
بان الالف واللام في المحمول يدل على المساواة وان جعل اللام في قولنا زيد العالم زيد لقرينة تقديمه كان منفذا ايضا لاستقلاله بالتعريف وان لم يذكر
زيد لكونه جزء المبتدا ووجوب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف منقطعا عن زيد وهاهنا

الاستقلال يمنع

الاستقلال يمنع كون اللام لم يدل لتوقف تعريفه على تقدم قرينة ذهنية **المقصد السابع** في الافعال وفيه مباحث **الاول** في عصمة الانبيا عليهم السلام اما قبل البعثة
فذهبت الامامية كافة الى وجوب عصمتهم من كل ذنب صغير او كبير على سبيل العمد او السهو او التاويل لانه لو وقع منهم شي من ذلك سقط محلهم من النفوس
وانحطت درجتهم واوجب ذلك نقصهم والاستخفاف بهم والنفرة عن اتباعهم وعدم الانقياد الى اوامرهم ونواهيهم وذلك ينافي الغرض من البعثة ويخالف
مقتضى الحكمة وخالفهم في ذلك جميع الفرق اما اكثر المعتزلة فقد جوزوا وقوع الصغاير منهم واما الكباير فقد وافقوا الشيعة على امتناعها منهم واما
الاشاعرة فقال اكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر لانتفاء دليل سمعي
على عصمتهم ودليل العقل مبني على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى واما بعد النبوة فعند الامامية انهم معصومون من كل ذنب
صغير او كبير وقع عن عمد او سهو او تاويل لوجوب ذلك قبلها فبعدها اولى واما الجمهور فقد اختلفوا وحاصل الاختلاف يرجع الى اقسام اربعة الاول ما
يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واما الاعتقاد
الخطا الذي لا يبلغ الكفر كاعتقاد عدم بقاء الاعراض فمنهم من منعه لكونه منفرا ومنهم من جوزه الثاني ما يرجع الى التبليغ واتفقوا على امتناع الخطا فيه
وجوزه قوم على سبيل السهو الرابع ما يتعلق بافعالهم واختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول قول من جوز عليهم الكباير عمدا ومنهم من قال بوقوع هذا الجنس
وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر انه جائز عقلا ممتنع وواقع سمعا الثاني قال الجبائي لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان ياتوا بها على سبيل
التاويل الثالث قال بعضهم لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو وهم ماخوذون بما يقع منهم على وجه السهو وان كان موضوعا
عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ بخلاف اتباعهم الرابع قول اكثر المعتزلة لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وقد وقعت منهم صغاير عمدا او خطا او سهوا او تاويلا
الا التي تلحق بالكذب والتطفيف وسرقة قدر يسير وههنا قول الحزانية انه لم يقع منهم ذنب كبير ولا صغير عمدا واما سهوا فقد وقع لكن بشرط ان يتذكروه في الحال ويعرفوا
غيرهم انه سهو والحق ما نقلناه عن الامامية والاستقصا مذكور في كتبنا الكلامية **الثاني** في معنى التاسي والموافقة والمخالفة لما دل الاجماع والنص
على وجوب التاسي بالنبي عم في الجملة وجب معرفة التاسي والموافقة والمخالفة فالتاسي بالنبي عم قد يكون في فعله وفي تركه اما في الفعل فبان يفعل
صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل فاتحاد الصورة لا بد منه ليتحقق التاسي معه فانه لو صلى وصمنا لم نكن متاسين به واما الوجه
فهو الغرض والنية من ذلك الفعل ولا بد من اتحاده فكل ما هو غرض في الفعل يجب اعتباره ويدخل في ذلك نية الوجوب والندب فانه لو صام على وجه
الوجوب وصمنا على وجه الندب لم يتحقق التاسي به وكذا بالعكس ولو انتفى الغرض المخصوص في الفعل لم يجب اعتباره فانه لو ازال النجاسة لا لاجل
الصلوة لم يجب ان نتاسى به في ازالتها بنية ذلك واما عين الزمان والمكان او الزمان مدخل في الغرض وجب اعتبارهما كالوقوف بعرفة وصوم
شهر رمضان وصلوة الجمعة والا لم يعتبر كما لو تصدق عم واتفق ذلك في زمان فانه يتحقق التاسي به وان تصدقنا في غير ذلك المكان والزمان اذا
علمنا انتفاء تعلق الغرض بهما وقولنا لاجل انه فعل لانتفاء التاسي بدونه فانه لو اتفق شخصان في فعل واحد ولم يفعل احدهما لاجل فعل الاخر لم يكن
احدهما متاسيا بصاحبه ولو صلى عم فصلى مثل صلوته جماعة من امته لا لاجل انه صلى لم يوصف كل منهم انه متاس بالنبي عم ولا يوصف كل واحد
منهما بانه متاس بالاخر ولا يشترط في التاسي استفادة التاسي صورة الفعل ووجهه ممن يتاسى به فانا مامورون بالتاسي بالنبي عم في الصبر على
البلايا والشكر على النعم اذا فعلنا ذلك لاجل فعله وان لم نستفد صورة ذلك منه ولا وجوبه ولا يمتنع ان يفعل ذلك لاجل انه عم فعله ولعلمنا بوجوبه او
حسنه عقلا وقال ابو علي بن خلاد ان الفعل الذي وقع التاسي فيه يجوز ان يكون حسنا من الثاني قبيحا من الاول كالنصراني لو مشى الى بيعة للتعبد
بدينه فتبعه مسلم ليرد وديعة كانت عنده في البيعة كان متاسيا به والمشي حسن من المسلم قبيح من النصراني واعترضه ابو الحسين بانتفاء التاسي مع
اختلاف الاغراض وقال ابو عبد الله البصري ينبغي اعتبار المكان الذي وقع الفعل فيه الا ان يدل على عدم اعتباره ولا باس به عندي وقال قاضي القضاة
اعتبار الزمان والمكان يمنع من التاسي لفوات الزمان وامتناع اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد اعترضه ابو الحسين بان هذا انما
يمنع من اعتبار زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كاعتبار وقت صلوة الجمعة ولا يمنع من اعتبار المكان في زمان اخر ولا من اعتباره اذا كان
متسعا كعرفة والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الامكان اذا علم دخولهما في الاغراض وفيه نظر فان الغرض ان تعلق بالزمان وبما ثلة لم يكن للزمان
المخصوص مدخل في الغرض وكذا المكان المتسع وقال قاضي القضاة لا اعتبار بطول الفعل وقصره لعدم امكان ضبطه اعترضه ابو الحسين بوجوب
اعتباره بحسب الامكان اذا علم دخول ذلك في الاغراض واما اتباع النبي عم فقد يكون في القول بان يصير الى مقتضاه من وجوب او ندب او حظر
لاجله وفي الفعل وفي الترك بان يتاسى به ويمكن ان يقع اتباع النبي عم وهو المصير الى ما فعله على الوجه الذي فعله لاجله لانه تعبد به ويدخل فيه القول
والفعل والترك وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه عم لو صلى فصمنا او صام فرضا فصمنا ندبا او صمنا لا لانه صام لم نكن متبعين واما الموافقة

فقد يكون في المذهب بان تشاركا فيما انتسب الموافقة اليه فاذا قيل وافق فلان فلانا في الرواية جاز ان يختلفا في السبب بان يعتقد احدهما الندب وي
بعينه الحاسة افاد الاشتراك في الرواية بهذا الحد ولا يشترط في الموافقة في المذهب اصالة احدهما وتبعية الاخر وقد يكون في الفعل بان يتشاركا في
صورته ووجهه فان المصلي لا يوافق الصائم وكذا المصلي نفلا لا يوافق المصلي فرضا وفيه نظر فان الموافقة من الامور الاضافية فيصدق
وان اختلفا في الوجه المشارك في الصورة كما في حديث الموافقة فقيل قد وافقه في صورة الفعل فانه لا يقتضي التشارك في الوجه فكذا
في المطلق الا ان يعني بالموافقة المطلقة الموافقة الكلية بجميع الاعتبارات لكن تلك احد انواع مطلق الموافقة ولا يشترط في الموافقة هنا ايضا
اصالة احدهما وتبعية الاخر واما المخالفة فقد تكون في القول وهي العدول عما اقتضاه القول من اقدام او احجام وقد تكون في الفعل وهي العدول عن امتثال
مثله اذا وجب امتثاله واذا لم يجب لم يقل للتارك انه قد خالف ولهذا لا يصدق على الحائض بترك الصلوة انها مخالفة لانه لا يجب ان يكون ترك
ذلك الفعل مخالفة للدليل الدال على وجوب المشاركة له في الفعل ولا يكون مخالفة في الفعل الا انا نقول يمنع الوجوب لان الدليل اذا دل على وجوب مشاركته
م في فعل فاي فعل فعله كان دليلا على وجوب مثله علينا ضرورة ان يوصف من لم يفعله بانه مخالف الثالث في انه اذا فعل م هل يدل على حكم في حقنا
ام لا اما ما كان من افعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوه فلا خلاف في انه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته واما ما هو من
خواصه م فلا يدل فعله على التشريك بيننا وبينه اجماعا لاختصاصه بوجوب الوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه واباحة الوصال ولا
ونحوه مكة بغير احرام والزيادة في النكاح على اربع الى غير ذلك مما ثبت انه من خواصه واما ما وقع بيانا فهو دليل اجماعا وذلك اما بصريح كقوله م
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما بقرائن الاحوال كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد منه المقيد ولم يبينه
قبل هو الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا اذ لو لم يكن بيانا لكان مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة اليه كقطع يد السارق بيانا
لقوله تعم والسارق والسارقة والبيان تابع للمبين في وجوبه وندبه واباحته واما ما لم يعد ذلك من افعاله فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لا
والاول اختلفوا فيه فذهب قوم الى انه محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا وبه قال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران
والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقله المرتضى عن امام وقال امام الحرمين انه الندب وهو محكي عن الشافعي وقال الاخرون انه للاباحة وهو منقول
عن مالك وقال الصيرفي واكثر المعتزلة والسيد المرتضى بالوقف واما ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد
القربة الا ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد والوقف والاباحة اقرب وبعض من جوز المعاصي على الانبياء قال انه على الحظر والحق عندي ان ما ظهر فيه
قصد القربة فهو للقدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو مطلق الترجيح في حقه وحقنا وما لم يظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك بينهما وبين
الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور القربة فلانه لا ينفك عن احد قيدي الوجوب او الندب والمشترك بينهما وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن
الفعل اما مع ظهور القربة فلانه لا ينفك عن احد قيدي الوجوب او الندب والمشترك بينهما هو مطلق الترجيح ولا دلالة للاعم على الاخص فكل واحد من القيدين
مشكوك فيه وليس احدهما اولى من الاخر واما اذا لم يظهر قصد القربة فلانه لا ينفك عن احد القيود الثلثة الوجوب والندب والاباحة والمشترك هو
مجرد رفع الحرج ولا دلالة للاعم على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك وكل واحد من الخصوصيات مشكوك فيه هذا في حقه م واما في حقنا فلان النبي م
وان كان قد اختص بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام نادرة وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على النادر فكانت المشاركة اظهر احتج القائلون بالوجوب
بوجوه الاول قوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد تقدم ان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب موافقة فعله الثاني
قوله تعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر ويلزمه بعكس النقيض من لم يتاس به لم يكن راجيا لله واليوم الاخر
وهذا توعد وزجر الثالث قوله تعم فاتبعوه امر بالمتابعة والامر للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله الرابع قوله تعم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
دل على ان الاتباع لازم المحبة والمحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب الخامس قوله تعم وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فقد اتانا بالفعل فيجب
اخذه الى العمل بمثله السادس قوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول اوجب طاعته وهي الاتيان بمثل فعله لاجل انه فعله طاعة له فكان واجبا السابع قوله
تعم فلما قضى زيد الى قوله لكي لا يكون على المؤمنين حرج بين انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا له وهو المطلوب الثامن روي عن الصحابة انهم
خلعوا نعالهم لما خلع نعله فهموا وجوب المتابعة لوقوع فعله والنبي م اقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك التاسع روي انه م امرهم بفسخ الحج الى
العمرة ولم يفسخ فقالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ ففهموا ان حكمهم حكمه والنبي م لم ينكر عليهم ولم يقل ان حكمي يخالف حكمكم بل بين عذرا
يختص به العاشر روي انه م نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل فقالوا له نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي
يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما فهموه من مشاركته في الحكم واعتذر بعذر يختص به الحادي عشر روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال

لها الم تقول

لها الم تقولي لها اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لم يكن لذلك معنى الثاني عشر سالته ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال فقال م اما انا
فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا وجوب متابعته لما حسن هذا الجواب الثالث عشر روي انه امر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح
فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فنحروا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك الرابع عشر الاجماع
على وجوب متابعته فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجماعهم
انما كان لفعله م وقد اجمعوا ايضا على ان مجرد الفعل للوجوب وخلع خاتمه فخلعوا وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا
اني رايت رسول الله م يقبلك لما قبلتك الخامس عشر الاحتياط يقتضي حمل النبي على اعظم مراتبه لانه يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع
الخوف واجب واعظم مراتب فعل الرسول م ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه السادس عشر يوجب تعظيم الرسول م في الجملة وايجاب الاتيان
بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان يشتركان في قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك التعظيم يقتضي
وروده بانه يجب على الامة الاتيان بمثل فعله السابع عشر افعاله م يقوم مقام اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة
فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول الثامن عشر ما فعله النبي م حق وصواب وترك الحق والصواب يكون خطا وباطلا وهو ممتنع التاسع عشر
فعله يحتمل ان يكون واجبا وان لا يكون واجبا واحتمال الوجوب اظهر من احتمال العدم لان الظاهر من حاله م انه لا يختار الا الاكمل والواجب اكمل واذا كان
واذا كان واجبا وجب اعتقاد مشاركة الامة له العشرون كونه نبيا يقتضي وجوب الاتباع والانقياد له الحادي والعشرون الفعل اكد من القول في الدلالة على
صفة الفعل ولهذا كان النبي م يختص امره بفعله كما فعله في الحج والصلوة فاذا افاد الامر الوجوب كان في الفعل اولى بذلك والاعتراض على الاول بالمنع كونه
الامر حقيقة في الفعل وقد تقدم سلمنا لكنه حقيقة في القول اجماعا فليس حمله على الفعل اولى من حمله على القول سلمنا لكن لا يمكن حمله على الفعل لتقدم ذكر
الدعاء والمخالفة يمنع من حمله عليه فان القائل اذا قال لغيره لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة امري فهم القول دون الفعل ولانه قد يراد به القول
اجماعا فلا يجوز حمله على الفعل لامتناع حمل المشترك على معانيه جميعا سلمنا لكن الضمير في امره عائد الى الله تعم لانه اقرب اعترضه ابو الحسين بان القصد الحث
على اتباع الرسول م لان قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا حث على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب بقوله فليحذر الذين يخالفون
عن امره فعلم ان المراد امر الرسول م واجيب بان عود الضمير اليه تم مؤكد لهذا الغرض ايضا لانه لما حث على الرجوع الى اقوال الرسول م حذر من مخالفة امر
الله تم فكان مؤكدا للحث على المتابعة سلمنا لكن لم قلتم ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله لان المخالفة ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير ان يفعل
مثل فعله فمخالفته ان لا يفعل مثل فعله وهو يصدق مع فعل الضد وعدم الفعل ولان المعقول من المختلفين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر
وهو متحقق في الوجود والعدم فانه لا يقوم احدهما مقام الاخر البتة لانا نقول انها في الاصل وان كانت كذلك لكنها في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا لا يسمى
اخلال الحائض بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هي عبارة عن عدم الاتيان بمثل فعله ان كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل الرسول مخالفة الا
اذا دل فعله على الوجوب وانا بينا ذلك بهذا الشرط ففيه نظر فانه ليس من شرط المخالفة وجوب الفعل ولهذا يصدق في المندوب بل وفي جميع الاحكام
وانما لم يوصف فعل الحائض بمخالفة المسلمين لاشتماله على وصف ذم مع ان تركها من فعل المسلمين لان حكمه تم في حقها ذلك بل الوجه ان يقال الممنوع منه
انما هو المخالفة في الواجب لا مطلق الفعل فالاستدلال به على الوجوب دور وعلى الثاني ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا فليس مطلق
فعل الرسول م سببا للوجوب في حقنا فان فعله قد لا يكون واجبا فلو فعلناه واجبا لم يكن تاسيا وقال ابو الحسين انه ليس تهديدا لان الانسان قد
يرجو المنافع كما يرجو دفع المضار ولو كان تهديدا لدل على وجوب التاسي وقد بينا ان التاسي في الفعل هو ايقاعه على الوجه الذي اوقع عليه فالاية تدل
على ما نقوله قال المعترض ان قوله لكم ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب لقال عليكم واعترضه بانه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب لان معنى
قوله لنا ان نفعل كذا هو انه لا حظر علينا في فعله والواجب ليس بمحظور الفعل وفيه نظر فان المعترض منع من الاستدلال به على الوجوب ولم يستدل به
على نفيه وعلى الثالث انه ان لم يفد قوله فاتبعوه العموم سقط الاستدلال وان افاده فنقول ان لا يكون الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد فيه
عدم الوجوب فالحكم بالوجوب ينافيه فلا يكون متحققا يمنع كون هذا الامر للوجوب سلمنا لكن مخصص بالاتباع في تخصيصه م وليس مرادا والاضمار
والقول مع ان زيادة خلاف الاصل مع اندفاع الضرورة بدونه وليس احدهما اولى من الاخر للاجماع عليه والخلاف في الفعل كيف والمتابعة في الفعل انما
يجب في الفعل الواجب لا مطلق الفعل وعلى الرابع بذلك ايضا وفيه نظر لدلالته على وجوب المتابعة لما ثبت من ان الامر للوجوب وانما يتحقق في الجميع اما اولا
فلعدم دليل التخصيص ببعض الافعال ويلزم منه الاجمال واما ثانيا فلان المفهوم من المتابعة المطلقة الموافقة في كل الافعال واما ثالثا فلان المراد
ايجاب طاعته وانقياد العباد الى امتثال امره خرج عنه المندوب وما ليس بواجب بدليل وبقي ما عداه على الاصل وعلى الخامس بالمنع من كون فعله

اتيانا لنا المقابلة قوله وما نهاكم والثاني بالقول لتكذا الاول ولان الاتيان انما ياتي في القول لانا نحفظه ولمستاله يصير انا اخذناه وكانه صلعم اعطاناه
وفيه نظر لان الترك كالنهي فصحت المقابلة بالفعل والنهي وايضا لا منافاة بين الامر بالامتثال المانى به فعلا كان او قولا والاشيانا اذا نهى بالمقول والاتيان
قد يكون في الترك وبامتثاله يصير انا اخذناه وعلى السادس بان الطاعة هي الاتيان بالمامور او المراد على اختلاف الرايين ونحن لا نسلم ان مجرد فعل
الرسول صلعم يدل على انا امرنا بمثله او اريد منا مثله فانه نفس النزاع وعلى السابع بان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة
ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا وعلى الثامن بالمنع من انهم فعلوا ذلك وجوبا ويمكن ان يكونوا لما سمعوا قوله تع
خذوا زينتكم عند كل مسجد ورداوه وقد خلع نعله ظنا انه مامور به غير مباح لانه لو كان مباحا لما ترك به المسنون في الصلوة على انه صلعم قال لهم
لم خلعتم فقالوا لانك خلعت فقال ان جبريل اخبرني ان فيها اذى فدل ذلك على انه ينبغي ان يعرفوا الوجه الذي اوقع عليه فعله ثم يتبعوه وههنا
موفقنا ولانه لا دليل لنا ان انكاره عليهم يدل على ان متابعته في مطلق فعله ليست واجبة الا مع عدم الوجوب وعلى التاسع بانه فهم للمتابعة
انما كان لقوله صلعم خذوا عني فلما خالفهم سالوه عن السبب على ان فيه نظرا من وجوه الاول الاجماع على الاشتراك في الحج بينه وبينهم فسالوه
عن المخالفة الثاني اتفقوا على الاحرام وامرهم بفسخ احرامهم دونه فسالوه عن المخالفة الثالث سالوه لتجويز النسخ او لكونه من خواصه صلعم
الرابع سالوه عن سبب المخالفة وليس فيه دلالة على وجوب الموافقة وعلى العاشر بانهم امروا بالصوم وصام معهم فظنوا ان فعله بيان الواجب فبين
لهم الاختصاص به وانكر عليهم الموافقة ولان الوصال لم يكن واجبا على النبي صلعم بل غايته انه كان مباحا ووجوب المتابعة فيما اصله غير واجب ممتنع
بل الظن انما كان في مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول به وعلى الحادي عشر بذلك ايضا وايضا فان فيه نظرا فان مباحته صلعم لكل من عباداتهم
فلما سالوه عن القبلة هل تثلم الصوم وتنقصه فاجابهم بانه يفعلها ولو انقصت العبادة كان اولى بالامتناع منهم وعلى الثاني عشر بعدم دلالته على
وجوب بل الشرع في حقه صلعم ولا غيره ولعله اراد بذلك الكفاية في الكمال لا في الوجوب وايضا فيه نظر فان استظهاره في التطهير ابلغ من غيره واذا الغي
فيه بما ذكر فغيره اولى وعلى الثالث عشر بان فعله صلعم وقع بيانا لقوله خذوا عني مناسككم ولا خلاف في وجوب متابعته فيه اذا ورد بيانا لخطاب سابق وهو
ابلغ دلالة من القول المجرد عن الفعل لانه يدل بالمشاهدة على المقصود وايضا فان وجوب التحلل وقع مستفادا من امر النبي صلعم لهم بذلك غير انهم كانوا ينتظرون
انجاز وعد الله تع لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان ينسخ الله عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من الحج فلما تحلل صلعم ايسوا من ذلك فتحللوا
وعلى الرابع عشر بالمنع من استناد الاجماع الى فعله صلعم بل الى قوله اذا التقى الختانان وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعله صلعم هل وقع موافقا لامره اولا
وخلع الخاتم مباح فلما خلع احبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوبه عليهم وتقبيل الحجر غير واجب على النبي صلعم ولا على غيره واقصى ما في الباب ان فعله صلعم يدل على
ترجيحه من غير وجوب وهو متفق عليه وعلى الخامس عشر ان الاحتياط ان يحمل الفعل على الوجوب اذا دلت الدلالة العملية فاما لم تدل الا ما نص بتركه والخلاف صلى
في اعتقاد وجوبه لانا لا نامن ان يكون غير واجب فنكون متعبدين باعتقاد لا نامن كونه جهلا ولان الاحتياط انما يكون العقول به لو خلا عن احتمال الضرر
قطعا وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة فرض بانه لو غم الهلال ليلة الثلاثين من رمضان احتمل ان يكون يوم الثلاثين يوم العيد
ومع ذلك يجب صومه احتياطا وان احتمل تحريمه بل الحق ان اولوية الاحتياط انما هي لما ثبت وجوبه كالصلوة المنسية بعينها او كان الاصل وجوبه
كصوم الثلثين اما ما احتمل ان يكون واجبا وغيره فلا وما نحن فيه كذلك حيث لم يتحقق فيه وجوب ولا الاصل وجوبه وعلى السادس عشر بالمنع من
كون الاتيان بمثل فعل العظيم تعظيما له ومن كون تركه اهانة بل قد يكون تعاطي الاتيان بمثل فعل الغير حطا من قدره واستنقاصا به فانه يصح من العبد
الجلوس على سرير سيده والركوب على مركبه ولو فعله استحق الذم ثم لو كانت متابعته في افعاله موجبة لتعظيمه وتركها موجبا للاهانة لوجب متابعته
عندنا اذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ولم يعلم سبب تركه وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الامر بمتابعته صلعم وترك المخالفة له والمشاقة بان
يكون في شق ونحن في اخر وهذا يقتضي كون الاتيان بجميع ما فعله تعظيما له ومبالغة في الامتثال بالتبعية والانقياد الى الطاعة بخلاف جلوس العبد
على سرير مولاه لانه الذي يمنعه المولى منه وليس البحث في الفعل الذي يعبدنا فيه بشيء بل فيما جهلنا حاله ومخالفتي تركه صلعم لما تعبدنا بالاتيان به وعلى السابع
عشر بانه لا يلزم من كون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول ولمنافاته الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب ولا كذلك الفعل وعلى الثامن عشر
بتسليم كونه حقا وصوابا بالنسبة اليه لان حكم امته حكمه وعلى التاسع عشر بان كون الواجب اكمل لا يقتضي كون جميع افعاله واجبة بل اغلب افعاله صلعم غير
الواجب من المندوب والمباح فليس حمل فعله على النادر اولى من حمله على الغالب وعلى العشرين بمنع التنفير على تقدير عدم مشاركتنا له في الفعل ولو ثبت
في ذلك تنفير لكان انما يحصل لو لم يجب علينا مثل ما وجب عليه فاذا لم نعلم ان ما فعله واجب عليه فلا تنفير في كونه غير واجب علينا وعلى الحادي والعشرين
بان الفعل اكد في الابانة من صفة الفعل من القول وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون ادل عليه من الامر احتج القائلون بالندب بوجوه الاول

قوله تع

قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التاسي به حسنة واقل درجاتها الندب فيحمل عليه اخذا بالمتيقن الثاني الظاهر من افعاله
انها لا تكون الا حسنة وهي لا تخرج عن الواجب والندب وحمله على الندب اولى لانه الغالب من افعاله الثالث تطابقت اهل الاعصار على الاقتداء
في الافعال بالنبي صلعم وهو يدل على انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب الرابع فعله صلعم ليس راجح العدم لامتناع الذنب منه ولا مساويه والا كان عبثا
فتعين رجحان الوجود ولما انقسمت افعاله الى واجبة ومندوبة والقدر المشترك هو رجحان الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل
فاثبتنا الرجحان المطلق مع عدم الوجوب والاعتراض على الاول بما تقدم من ان التاسي هو ايقاع الفعل على وجهه فلو فعله واجبا او مباحا وفعلناه
ندبا لم يحصل التاسي وفيه نظر فان استحباب التاسي غير استحباب الفعل فالنبي صلعم اذا فعل فعلا على وجه استحب لنا الاتيان بمثله على وجهه
وان لم نعلم حملنا على الندب لاصالة البراءة وعلى الثاني بالمنع من عمومية الندب في افعاله بل المباح وعلى الثالث انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل فلعلهم استندوا
معه الى قرائن اخر وعلى الرابع بان فعل المباح ليس عبثا لاشتماله على منفعة تاخره والعبث الخالي عن الغرض احتج القائلون بالاباحة بان الذنب لا يصدر عنه
فينحصر فعله في الواجب والندب والمباح وهي مشتركة في رفع الحرج فيه محققه والزائد مشكوك فيه والاصل عدمه عملا بالاستصحاب فقد ثبت
انتفاء الحرج في فعله قطعا وانتفاء الرجحان ظاهرا فيكون مباحا الا ما دل الدليل على وجوبه او ندبه وان كان مباحا ظاهرا في حقه كان كذلك في حقنا
لدليل التاسي والاعتراض ما تقدم على اية التاسي مع انا نقول به فيما لم يظهر فيه قصد القربة احتج القائلون بالوقف بان فعله صلعم متردد بين ان يكون
خاصا به وغير خاص والثاني متردد بين الاحكام الثلثة ولا صيغة للفعل يدل على احدها بخصوصه وليس البعض اولى فيجب الوقف والاعتراض ان
ارادوا بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم دليل عليه فهو حق وان ارادوا به ان الثابت احدها لكنا لا نعرفه بعينه فخطا لان ذلك يستدعي
دليلا وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شيء سوى مطلق الترجيح مع ظهور قصد القربة وعلى نفي الحرج مطلقا مع عدم ظهوره **الرابع** في وجوب التاسي
اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة اليه على معنى انا اذا علمنا ان الرسول صلعم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على
وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله وقال
ابو علي بن خلاد تلميذ ابي هاشم من المعتزلة انا متعبدون بالتاسي في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وانكر بعض الناس ذلك كله
احتج الاولون بوجوه الاول قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن
وطرا ولولا انه متبع في افعاله مقتدى به لم يكن للاية معنى الثاني قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل الاتباع لازما للمحبة الواجبة
فلو لم يجب المتابعة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وهو حرام بالاجماع وقوله تع فاتبعوه وهو يتناول افعال النبي صلعم كما يتناول اقواله الثالث قوله تع
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر جعل التاسي من لوازم رجاء الله ويلزم من عدم التاسي عدم الملزوم وهو
كفر ولم يفرق الله تع بين افعال النبي صلعم المباحة وغيرها الرابع اجمعت الصحابة على الرجوع الى افعاله كالرجوع في الغسل من التقاء الختانين وتقبيل
الحجر وغيرهما مما لا يحصى كثرة وهو يدل على ان افعاله لا بد وان يتبع فيها والاعتراض على الاول بان التاسي في التزويج لا يدل على المتابعة في غيره وعلى الثاني والثالث
بمنع العموم فيهما اذ لا عموم فيهما ولهذا يحسن ان يقال فلان اسوة في كل شيء او في شيء معين دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما لم يقبل القسمة اليه ولحل
ما ينافيه واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التاسي به في فعل ما ونحن نوجب التاسي في اقواله وفيما دل الدليل على التاسي به في افعاله كقوله صلوا
وخذوا وعلى الرابع المنع من استناد افعالهم الى التاسي بافعاله اما في المباح فالى الاصل واما في غيره من الاحكام فالى اقواله الدالة عليها والجواب عن الاول
لا دلالة في الاية على خصوص المتابعة في ذلك بل لوجوب المتابعة في الجميع والا لما انتفى المؤمنون من اباحة ذلك للنبي صلعم اباحته لهم ولا يمكن الاسناد
الى الاباحة الاصلية والا لم يكن للتعليل معنى وفيه نظر لان التخصيص ثابت بالتنصيص على هذا الحكم لقوله لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
فكيف يتعدى مثله العموم وعن الثاني ان المقصود من ايجاب التاسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الاشياء وهو المطلوب او
في امر معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه موضع كشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبي صلعم وقولنا لك اسوة فلان
في جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا ننافيه لان عموم المتابعة انما يستفاد من التاسي المطلق والمتابعة
المطلقة وهذا ليس بمطلق بل معين اما اذا قلنا لك اسوة فلان فانه يفيد العموم اذ العرف انما يطلق ذلك لو كان فلان قدوة له في جميع الاشياء وقوله
فاتبعوه واسم يفيد العموم فانه يفيد اتباعه في افعاله لان ذلك اتباع له والخطاب مطلق وايضا فانه لو لم يكن للعموم افاد التاسي به في الجملة وهو المطلوب
وعن الثالث بان المشهور المأثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على التمسك بافعاله صلعم والرجوع اليها واحتجاج بعضهم على بعض بها احتج المانعون
بالاصل وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انما يفيد التاسي به في شيء واحد لكونه نكرة واخبارا عن الماضي وهو يكفي فيه وفي التاسي به

فيما مضى والجواب ما نقلتم من ثبوت التعميم والاصل يخالف الدليل وقد بيناه **الخامس** في جهة العلم بالتاسي اعلم انه لا دلالة عقلية على وجوب مثل ما فعله النبي ص علينا ولا سمعية ما لم يعرف وجه فعله اما العقلية فلانه لو علم بالعقل العلم بوجه وجوبه لامتناع وجوب ما لا يختص بوجه وجوب ويمتنع ان يعلم بالعقل وجوب شيء دون اخر الا وقد علم افتراقهما فيما اقتضى وجوب احدهما ولا وجه يعقل لوجوب اتباعه في افعاله الا ان يقول ما يجب على النبي ص يجب ان يكون واجبا علينا او يقول اذا لم نتبعه في افعاله نفرد لك عنه والوجهان باطلان اما الاول فلانه انما تعبد بالفعل لانه مصلحة له ولا يعلم وجه كونه مصلحة ليعلم الاشتراك فيه بخلاف المعرفة لان وجه وجوبها مشترك بين العقلاء ولانه لا يجب اشتراك المكلفين في جميع المصالح فانه ص ابيح له ما لم يبح لنا واوجب عليه ما لم يجب علينا واما الثاني فلان التنفير انما يحصل بالمفارقة في فعل واحد لحصل التنفير بما افردناه من المناكح ووجوب صلوة الليل وغير ذلك من خصائصه وان حصل بالمفارقة في جميع الافعال فهو باطل لانه لو قال اني متعبد بما في العقل ونادرا ما او بقية الكم وما عدا ذلك مصلحة لكم دوني لم يكن في ذلك تنفير فكذا ما ذكرنا على انه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فعله من جهة العقل لان الذي ينفر هو مفارقته في الجميع لا في البعض فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا بين ما تعبدنا به من افعاله مما لم يتعبد به لا يقال لو لم يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع الى اقواله ولانا لو لم نتبعه في افعاله كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفته لانا نقول الفرق ظاهر بين الاقوال والافعال لان الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي والخبر والحكمة تقتضي ان من خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه وهذه ليست ثابتة في الافعال ولو كنا متعبدين بالرجوع الى افعاله لكان الوجه ما تقدم من الامر ومخالفته هي ان لا نفعل ما اوجبه علينا او ان نفعل ما حرمه ونحن نمنع دلالة افعاله على الايجاب علينا ولا نوصف بكوننا مخالفين له ص فيما اختص به من العبادات وغيرها واما انتفاء الدلالة السمعية الا بعد علم الوجه فلما تقدم في البحث الرابع واعلم ان جماعة استدلوا على ان افعاله ليست على الوجوب بوجوه الاول لا دليل على وجوب مثل فعله علينا فيكون منفيا وهو غلط فانه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول الثاني دليل اتباعنا افعاله هو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله فاتبعوه وقد بينا ان التاسي ايقاع ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه واتباعه انما هو مع اتحاد الوجه اعترضه ابو الحسين بان دليل التاسي والاتباع اقتضى ايقاع مثل ما وقعه على الوجه الذي اوقعه فمن اين ان ما لا يعلم الوجه فيه لا يجب علينا فعله فان قلتم لعدم دليل على الاتباع والتاسي سوى الاثنين قلنا فانتفاء الدلالة على عدم وجوب فعله علينا من غير اعتبار الوجه هو عدم الدليل وهذا هو الدليل الاول الثالث انه ان يجب مثل فعله علينا باعتبار الوجه وهو قولنا او من غير اعتباره فيجب علينا وان علمنا انه اوقعه على وجه الندب وهو باطل بالاجماع وبدليل التاسي اعترضه ابو الحسين بتجويز ان يكون مصلحتنا ان نفعل مثل فعله اذا لم نعلم الوجه واذا عرفنا انه اوقعه لا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة ولهذا لو ورد التصريح بالتعبد بذلك لساغ لا يقال اذا كنا لو عرفنا انه تنفل به كان فعلنا لمثله واجبا مفسدة فيجب اذا فعلناه على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي اوقعه عليه ان يكون مقدمين على ما لا نامن كونه مفسدة لتجويز كونه قد تنفل به لانا نقول ايقاعنا الفعل على وجه الوجوب اذا لم نعلم الوجه الذي اوقعه ص هو المصلحة وان اوقعه على جهة الندب وانما نعلم ذلك من حاله فانتقالنا الى وجه الوجوب مفسدة وفيه نظر فان تجويز المصلحة لا يستلزم الوجوب وكيف يصح الجزم بكونه مصلحة مع تجويز المخالفة التي هي مفسدة الرابع لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل عليه مطلقا من غير اعتبار وقت لعدم امكان ان يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت بعينه لتعذره ولا يمكن ان يدل على وجوب مثله في مثل ذلك الوقت لانه ليس بان يدل على ذلك باولى من ان يدل على وجوب مثله في اقرب الاوقات اليه فظهر انه لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا فيجب اذا فعل ص فعلا ثم تركه وفعل ضده ان يدل فعله وفعل ضده على وجوبهما علينا في حالة واحدة وهو محال لا يقال لا ينتقض بما اذا امر ص بشيء ثم امسك عن الامر به فانه يستلزم ان يجب علينا الفعل وضده لانا نقول امساكه عن الامر ليس مشاركا للامر في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل مشارك للفعل في كونه فعلا فقد شاركه في دلالته على الوجوب اعترضه بان فعله اما ان يدل على وجوب مثله في مثل وقته فيجب علينا مثل فعله في مثل وقته وفعل ضده في مثل وقت فعل ضده ولا امتناع في ايجاب الضدين في وقتين واما ان يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم اذا فعل فعلا وضده ان يجب علينا الفعل وضده في وقتين غير معينين حتى يفعل كلا منهما في اي وقت شئنا على انه ينتقض بما اذا فعل فعلا وقال انه واجب ثم فعل ضده ونص على وجوبه ايضا الخامس لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه ص اعترضه بانه دعوى مجردة عن برهان فللخصم ان يقول فعله دال عندي على وجوب مشاركتنا له ص في صورة الفعل ولم يدل على وجوب تكرار الفعل منه ص وينتقض بما لو نص على الوجوب فانه يجب التاسي علينا لا التكرار عليه السادس لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على انه كان واجبا عليه والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية انا انما نفعله تبعا له فاذا لم يدل على انه كان واجبا عليه فاولى ان لا يدل على انه يجب علينا مثله اعترضه بانه انما يجب ان يكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على انه كان واجبا عليه لو ثبت انه لا يجوز ان يجب علينا مثل فعله الا اذا كان قد اوقعه على وجه الوجوب وهو نفس المتنازع فلا يجوز جعله دلالة اصلية فان قلنا اعتبار وجوبه علينا موقوف على وجوبه عليه لانه متى لم يقدر كان لكم ما يدل عليه قلنا هذا عين ما ادعيناه للدلالة اخرى وفيه نظر للعلم القطعي بان الفعل لا يجب علينا الا اذا كان واجبا عليه اذ لو عرفنا

فنقول جهة العلم بالتاسي انما هو السمع لا مطلقا بل في ما علم الوجه فيه على ما سبق **السادس** في طريق معرفة افعاله ص اعلم ان ما ينسب اليه ص مما يتعلق به التكليف مما ليس بقول ضربان فعل وترك فالفعل اما ان يختص به كالصلوة والصوم او يتعلق بغيره كعقوبة الغير والترك اما مختص به كترك الجلسة في الركعة الثانية او متعلق بغيره كترك عقوبة الغير وترك القضاء عليه وكل من هذه اما واجب او ندب او مباح لامتناع صدور المعصية عنه وكل واحد من ذلك اما ان يكون قد امتثل فيه طريقة معروفة لنا او غير معروفة فما كانت معروفة فاما ان يكون عقلية او سمعية وما امتثل فيه طريقة غير معروفة لنا فاما ان يكون مستند الاستدلال بشيء من الادلة او يتعلق بشيء منها وهذا الاخير اما ان يتعلق به على طريقة الموافقة وهو بيان صفة المجمل او يتعلق به لا على طريق الموافقة وهو ضربان بيان التخصيص وبيان النسخ وبيان التخصيص اما بيان تخصيص قول او فعل وبيان النسخ اما بيان نسخ قول او فعل ولما وجب علينا التاسي بفعله وجب علينا معرفة الوجه الذي يقع عليه فعل الرسول ص فطريق معرفة الاباحة اربعة الاول نصه ع بانه مباح الثاني وقوعه امتثالا لانه يدل على الاباحة الثالث وقوعه بيانا لها الرابع عدم دليل على الوجوب مع العلم بانه لا ندب واصالة عدم الزيادة على الحسن ويعرف الندب بسبعة الثلاثة الاول واربعة اخرى الاول علم قصد القربة منه مع اصالة عدم الوجوب الثاني ان يخير بينه وبين فعل مندوب فيعلم انه ندب لامتناع التخيير بين الندب وغيره الثالث ان يقع قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع على الاصل الرابع ان يداوم على الفعل ثم يخل به احيانا من غير نسخ فالدوام دليل الطاعة والاخلال دليل نفي الوجوب ويعرف الواجب بالثلاثة الاولى وبامور خمسة اخرى الاول التخيير بينه وبين واجب لامتناع التخيير بين الواجب وغيره الثاني ان يكون قضاء لعبادة واجبة وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يستلزم وجوب القضاء الثالث ان يقترن بالفعل امارة الوجوب كالصلوة باذان واقامة الرابع ان يكون جزاء لشرط موجب كفعل ما وجب بالنذر الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين ركوعين في الكسوف ويعرف ان فعله وتركه امتثال لدلالة بعرفهما بان يكون مطابقا لبعض الادلة العقلية او الشرعية التي يجري فيها او يعرف ان فعله بيان بامرين الاول ان يقول هذا بيانه وذلك الثاني ان يرد خطاب مجمل من الله تعالى او من رسوله ص ثم فعل ما يحتمل ان يكون بيانا له ولا يوجد بيان غيره مع حضور الحاجة فيعلم انه بيانه والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اليه وفي الترك كجوازه لمن يترك الجلسة في الركعة الثانية فنسخ به فلا يرجع فيعلم انها غير واجبة ويعرف كون فعله او تركه نسخا للقول بان يعلم ما يدل على تكرار الفعل منه ومن غيره ويفعل موجبه ثم يفعل ضده او يتركه فيعلم نسخه عنه وعن غيره ويعرف كون فعله او تركه مخصصا للقول بان يصدر منه قول يدل على وجوب فعل عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او يتركه فيعلم انه مخصوص من ذلك الدليل ويعرف كونهما مخصصين لفعله بان يفعل ما يدل على دوامه عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او يتركه فيعرف انه مخصوص والاشبه ان هذا الفعل مخصص لما دل على وجوب فعله في المستقبل وفي التحقيق انه ناسخ اما افعاله المتعلقة بغيره فمثل الحدود والتعزير والقضاء على الغير فالحد والتعزير يدل على اقدام الغير على كبيرة ان كان على وجه النكال وان كان على سبيل الامتحان لم يدل على انه الان مقيم على كبيرة واما قضاؤه على غيره وان كان من قبيل الاقوال فانه يقتضي لزوم ما قضى به لان القضاء هو الالزام قال قاضي القضاة اختلف الناس في حكمه ص بان زيدا فاضل وانه افضل من غيره هل هو على الظن او على سبيل القطع فقال بعضهم بالاول ويحرون به بالظن وكذا اختلفوا في نسبته ص زيدا الى عمرو وعلى القولين ولم يختلفوا في ان حكمه على غيره بالبينة حكم بالظن لا ينقطع به على الباطن قال فاما اذا قال ص لغيره هذا الحق عليك فان فيه خلاف المتقدم واذا ملك غيره شيئا ملكه في الحقيقة لان التمليك يقتضي اباحة تصرف خاص واذا اباح انسان للنبي ص اكل طعامه فاستباح النبي ص اكله فانه لا يدل على انه ملكه قطعا للاكتفاء في استباحة الاكل بظاهر اليد واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته ص وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه ومن النبي ص الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا نعلم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة ولا يجوز ان يقال انه قبيح لانه لم ينكره لانه ظن ان انكاره غير موثر لان انكار النبي ص لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قاله قاضي القضاة وقال ابو الحسين انه صحيح اذا كان فاعل القبيح يعتقد بصره فاما من يكذبه ويطرح امره ص فلا يمكن ان يقال ان انكاره عليه لا بد من ان يؤثر على كل حال وفيه نظر اذ قد يرجع من يكذبه ويفيد الانكار نفي توهم النسخ وان لم يكن النبي ص قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه وسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه او لانه علم بلوغ التحريم اليه فلم يفد واصر على فعله او لانه منعه مانع من الانكار لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب اعلامه بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه واما اذا علم الفاعل التحريم واصر ويحتمل اسلامه فلا بد من تجديد الانكار عليه لئلا يتوهم نسخه بخلاف عدم تجديد الانكار على اهل الذمة في اختلافهم الى كنائسهم اذ هم غير مستجيبين له واصالة عدم المانع خصوصا بعد ظهور دعوته وقوة شوكته واعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب

بالقيافة بما نقله عنه ع من ترك الانكار والاستبشار في باب القيافة لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة وتحتهما قطيفة وقد ظهرت اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا تسويغ القيافة وثبوت الانساب بها لانكرها ولما استبشر بها واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يطعنون في نسب زيد واسامة طعنا اذى رسول الله ع وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع وكان ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة وتكذيب لهم لان المنافقين تعرضوا للتعرض وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا كان ترك الانكار موهما صحة الطريق وفيه نظر لانها حكاية حال فلعله ع انكر ذلك منكرا وعرف عدم قبول المنافقين منه

السابع في التعارض في اقواله وافعاله الفعلان لا يتعارضان لان التعارض انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا وكان محلهما واحدا وكذا وقتهما ويستحيل وجود فعل وضده في وقت واحد في محل واحد فاما الفعلان الضدان وفي وقتين فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار غيرهما نحو ان يفعل فعلا ويعلم بالدليل انه يجب مثله عليه ثم يراه عقيب ذلك قد اقر بعض الناس على فعل ضده فيعلم انه خارج منه وكذا اذا علمنا ان ذلك الفعل يلزمه ع في مثل تلك الاوقات ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل ع ضده في مثل ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه غير ان النسخ والتخصيص انما لحقا ما علمنا انه يلزم مثل ذلك الفعل في مستقبل الاوقات وانه يلزم غيره وانما يتحقق ان ذلك الفعل قد نسخه النسخ على معنى انه قد زال التعبد بمثله وان التخصيص قد تحقق على معنى ان بعض المكلفين لا يلزم مثله واما [illegible] فقوله فاما ان يعلم تقدم القول او الفعل او لا يعلم تقدم احدهما فالاقسام ثلثة الاول ان يعلم تقدم القول فالفعل المعارض اما ان يتعقبه او يتراخى عنه وعلى التقديرين فالقول اما ان يتناوله خاصة او يتناولنا خاصة او يعمهما وعلى كل تقدير فاما ان يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التاسي به او يدل على التكرار خاصة او على التاسي خاصة او لا يدل دليل على احدهما فالاقسام اربعة وعشرون الاول ان يكون القول متقدما على الفعل ومختصا به مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت ولا دليل على تكرره ولا تاسي وهو محل الفتنة من منع من النسخ قبل الفعل لانه ليس مخصصا لاتحاد المحل فيهما فيكون نسخا ومن جوزه قال الفعل ناسخ لحكم القول ولا تعلق للامة بهما اما القول فلانه منسوخ ومختص به ع واما الفعل فلعدم دليل التاسي والتكرار الثاني ان يكون به الحال كذلك ويدل دليل على تكرر الفعل الثالث او على التاسي الرابع او عليهما وحكمه ما تقدم الا في حق الامة في الاخيرين فان حكم الفعل ثابت لهم الخامس ان يكون القول خاصا بنا ولا دليل على تكرر ولا تاسي فيجب المصير الى القول دون الفعل لاختصاص الفعل به ولا يلزمنا لثبوت حكمه في حقه ولا القول لعدم [illegible] في حقه العمل القول بالكلية السادس ان يدل دليل على تكرر الفعل دون التاسي وحكمه ما تقدم السابع ان يدل على التاسي دليل الثامن ان يدل عليه وعلى التكرار وحكمهما في حقه ع ما تقدم واما في حقنا فهو كالاول يمتنع عندنا ويجوز عند من جوز النسخ قبل الفعل التاسع ان يكون الفعل متراخيا والقول مختص به ولا دليل على تكرره ولا تاسي يكون مقتضى القول منسوخا عنه دوننا العاشر ان يدل دليل على تكرره كذلك الحادي عشر ان يدل دليل على التاسي الثاني عشر او عليه وعلى التكرار وحكمهما في حقه ع ان يكون الفعل ناسخا واما في حقنا فالتعبد بالفعل ولا يتحقق النسخ في حقنا لعدم تناول القول لنا الثالث عشر ان يكون صح القول عاما لنا وله ولا دليل على تكرر ولا تاسي ولا تراخ فان فعله مخصوص به وهو دال على انه مخصوص من القول وامته داخلة فيه قطعا الرابع عشر ان يدل على التكرار فكذلك الخامس عشر ان يدل على التاسي السادس عشر او عليه وعلى التكرار فانهما جائزان عند من جوز النسخ قبل الفعل المتضمن الفعل مع دليل التاسي النسخ في حقنا قبل حضور الوقت السابع عشر ان يكون الفعل متراخيا والقول خاص بنا ولا دليل على تكرر ولا تاسي فان حكم القول ثابت في حقنا لاختصاصه بنا من غير تجدد مزيل وحكم الفعل ثابت في حقه ولا نسخ الثامن عشر ان يدل دليل على تكرره وحكمه كذلك التاسع عشر ان يدل على التاسي العشرون او عليه وعلى التكرير فيجب المصير فيهما الى الفعل عملا بدليل التاسي ويكون حكم القول منسوخا في حقنا ولا نسخ في حقه ع لاختصاص القول بنا الحادي والعشرون ان يكون القول عاما لنا وله والفعل متراخ ولا دليل على تكرر الثاني والعشرون او كان عليه دليل وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا المقتضى القول في حقه دوننا الثالث والعشرون ان يدل دليل على تاسي الرابع والعشرون عليه وعلى التكرر وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول في حقه وحقنا القسم الثاني ان يعلم تقدم الفعل بالقول اما ان يتعقبه او يتراخى عنه فان كان الاول فان كان القول خاصا به وقد دل دليل على تكرر الفعل والتاسي به كان القول مخصصا له من عموم ايجاب الفعل لكل مكلف من المستقبل او ناسخا للفعل عنه في المستقبل دون امته لعدم تناول القول لهم وان لم يدل دليل على تكرره ولا على التاسي فلا تعارض بين القول والفعل فان القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وقد امكن الجمع بين حكم القول والفعل وان دل دليل على تكرره وحده كان القول ناسخا في حقه وان دل دليل على التاسي كان ناسخا في حقنا وان كان عاما لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنا وعنه وان كان القول متراخيا وقد دل دليل على التاسي والتكرار كان ناسخا لحكم الفعل عنه وعنا ولو دل على التكرار خاصة كان ناسخا في حقه دوننا وكنا متعبدين بالقول وان دل على التاسي خاصة لم يكن رافعا لحكم الفعل في الماضي ولا المستقبل على ما تقدم وان كان متناولا لامته خاصة فيكون الفعل منسوخا عنهم دونه وان دل دليل على التاسي والتكرار وله تناوله خاصة كان منسوخا عنه دون امته الثالث ان يجهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما فان دل دليل على التكرار

والتاسي وان كان

والتاسي وان كان القول خاصا به فلا معارضة بين قوله وفعله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فقال بعضهم يجب العمل بالقول لانه يدل بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة انه ع لا يفعل المحرم ولان القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس وعن المحسوس والفعل لا ينبئ الا عن المحسوس فكانت دلالة القول اتم ولان القول قابل للتاكيد بقول اخر بخلاف الفعل فكان القول اولى ولان العمل بالقول مما يفضي الى نسخ مقتضى الفعل في حقه ع دون الامة والعمل بالفعل يفضي الى ابطال مقتضى القول بالكلية والجمع بينهما ولو من وجه اولى وفيه نظر لان الواسطة المذكورة ثابتة في القول ايضا كثبوتها في الفعل فان القول انما يدل بواسطة انه ع لا يقول الا الحق وعموم دلالة القول لا يدل على زيادة قوة نوع الدلالة على دلالة الفعل الخاصة وكذا قبوله التاكيد ولان جهلنا بالتاريخ لا يوجب تقدم احدهما وتاخير غيره فلا يعلم الناسخ ونحن انما نتعبد بالناسخ وهو يعلمه دوننا فلا يجوز لنا ان نعتقد تقديم احدهما بالنسبة اليه ع وقال اخرون يجب العمل بالفعل لانه اكد في الدلالة لانه يبين به القول والمبين لغيره اكد في الدلالة من ذلك الغير بيانه ان جبرئيل ع بين كيفية الصلوة للنبي ع بالفعل وكذا بينها ع لامته حيث قال صلوا كما رايتموني وبين الحج بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم وبين الشهر باصابعه حيث قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا ولان كل من اراد الاسهاب في التعليم استعان بالاشارة به والتخطيط ووضع الاشكال ولولا قوة دلالة الفعل لما كان كذلك ويرد ما تقدم وقيل بالوقف وهو حق بالنسبة الى اعتقادنا لا بالنسبة الى ما يتعلق بنا وكذا ان كان القول خاصا بنا او عاما لنا وله وهنا العمل بالقول عندي اقوى من الاول لانا نعلم ان القول قد تناولنا واما الفعل فبتقدير ان يكون متناولا لنا فبتقدير ان يتقدم لا يتناولنا ولو تاخر لتناولنا فيكون مشكوكا فيه والمعلوم مقدم على المشكوك واعلم ان كل واحد من الثاني والثالث يشتمل على اقسام الاول ويعرف احكامها مما تقدم هذا حكم قوله وفعله اذا تعارضا من كل وجه فان تعارضا من وجه دون وجه كنهيه ع عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس فذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لمحل اختصاصه خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما على الاطلاق في البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به ع وتوقف قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التاسي مع كونه مستقبلا في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لان نهيه عام في البيوت والصحارى وفعله خاص بالبيوت الا انه لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى الينا وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا به وحده قوله لقد كان لكم [في رسول الله اسوة حسنة] واذا كان المخصوص هو هذه الاية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانا نخصصه بفعل النبي ع مع ما ثبت من التاسي ومجموعهما اخص من النهي

المقصد الثاني في النسخ وفيه فصول **الاول** في حقيقته وفيه مباحث **الاول** في ماهيته لما كان اصول الفقه باحثا عن طرق الفقه التي يرجع كلها او اكثرها الى الكتاب والسنة وكان النسخ متطرقا اليهما وباعتباره يخرج المنسوخ عن كونه طريقا صالحا للتمسك لا وسعه الناسخ وجب على الاصولي معرفة النسخ وشرائطه وحده والناسخ والمنسوخ والفرق بينه وبين البدا وما يلحق به وهو ما يجوز نسخه وما لا يجوز فيه وليس منه والطريق الى معرفة كون الشيء ناسخا او منسوخا ولنبدأ بماهيته اسمه ثم نعقبه ثم نذكر باقي احكامه بتوفيق الله تعالى اعلم ان اسم النسخ في اللغة موضوع للازالة والنقل والتحويل اما الازالة ففي قولهم نسخت الشمس الظل اي ازالته لا تعدد لا يحصل في مكان اخر فيظن انه انتقل اليه ويقال نسخت الريح اثار القدم واما النقل والتحويل فقولهم نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى كتاب اخر منه وتناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث وبادعة تحويلها ونقلها من وارث الى اخر ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون اي نقله الى الصحف وقد اختلف هنا فقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما انه مشترك بين هذين وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو الحق عندي وقال القفال من الشافعية انه حقيقة في النقل والتحويل لنا وجوه الاول المجاز اولى من الاشتراك على ما تقدم وقد استعمل في هذين ولم يقل احد انه لفظ مشترك بينهما فيكون حقيقة في احدهما وجعله حقيقة في احدهما والاول اولى لمشابهة الثاني له في الزوال عن الاول الثاني اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما وهو حجة ابي الحسين وفيه نظر لان المجاز هنا في النقل الذي هو مراد في النسخ ولا يلزم من كونه مجازا في هذه الصورة باعتبار مجازيته الفعل كونه مجازا في النقل ولان النقل كما لا يتحقق في ما في الكتاب كذا لا يتحقق الازالة فلو منع من كونه في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة حقيقة نعم انه يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة حقيقة نعم انه يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل واعترض ايضا بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان بحقيقته بطل الحكم وان كان مجازا امتنع ان يكون التجوز مستعارا من الازالة لانه غير زائل ولا يشبه الازالة فلا بد من استعارته من اخر وليس الا النقل فكان مستعارا منه ووجه استعارته منه انه تحصيل مثل ما في المنسوخ في المنقول اليه

يجري مجرى نقله وتحويله وكان منه بسبب من اسباب التجوز واذا كان مستعارا من النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل لان المجاز لا يتجوز به في
غيره باجماع اهل اللغة سلمنا انه مجاز في نسخ الكتاب لكنه ليس مجازا في نسخ المواريث وغيرها الثالث يطلق على الازالة اسم النسخ كما تقدم والاصل في
الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في الازالة لم يكن حقيقة في النقل دفعا للاشتراك اعترض بانه وصف الريح بانها ناسخة وكذا الشمس مجازا لان المزيل
هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله وبالمعارضة فان النسخ قد اطلق على النقل والتحويل والاصل الحقيقة
فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين الاول لا يمتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل السبب المؤثر
وهو الشمس والريح المؤثرتان في تلك الازالة ويكونان اسم ناسخين لاختصاصهما بذلك التاثير الثاني ان اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ
الى الشمس والريح ونحن انما تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم الى غير الله تعالى وعن الثاني ان الفاحص من الزوال لان وجوب النقل
يستلزم عدم صفة وحصول اخرى عقيبها فان مطلق العدم اعم من عدم تحصيل عقيبه شيء اخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله
حقيقة في العام اولى واعترض بمنع كون الازالة اعم لان النقل كما يستلزم لعدم صفة وتجدد اخرى كذا الازالة لانها الاعدام وهو يستلزم زوال الصفة
الوجود وتجدد صفة العدم فهما متقابلتان مهما انتفت احديهما تحققت الاخرى واذا تساويا عموما وخصوصا فلا اولوية وبالجملة فالبحث في
ذلك راجع الى اللغة **الثاني** في حده اختلف الناس في حده فقال القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقولنا الخطاب يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم ويجوز النسخ بجميع ذلك وهو اولى من قولنا النص
وقولنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وقولنا بالخطاب المتقدم ليخرج ابتداء الاحكام لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من
براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وقلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ هو الرفع وانما يكون رافعا اذا كان المتقدم بحيث لولا طريانه
لبقي وقلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به كان بيانا لا نسخا واعترض من وجوه الاول الخطاب الدال على الارتفاع ناسخ للحكم لا نسخ له فان النسخ هو الانقطاع
لا ما به الانقطاع اعني الرفع وبينهما فرق وقد اجيب بان النسخ هو الرفع الذي هو الفعل لا الانقطاع الذي هو الانفعال والرفع هو الخطاب الدال على
الارتفاع لان الرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب وفيه نظر فان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى واللفظ دليل عليه والنسخ مغاير للفظ
الذي اسند اليه النسخ مجازا الثاني الناسخ قد يكون فعلا كما اذا فعل فعلا علمنا بالضرورة انه قصد به رفع ما كان ثابتا فانه نسخ وليس بخطاب لا يقال
الناسخ في الحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته في فعله لانا نقول لم يوجد لفظ دال على وجوب المتابعة ثم فعل ووجدت قراين تفيد العلم بانه عنى به
ان الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون نسخا الجملة مع انتفاء الخطاب في هذه الصورة واجيب بان فعله ليس ناسخا لانه مبلغ عنه تعالى ففعله دليل على
الخطاب الدال على نسخ الحكم لان نفس الفعل هو الدال على الارتفاع وفيه نظر فانا نمنع الناسخ كل خطاب يرفع حكما اما بالذات او بالتبعية ولهذا يجوز نسخ السنة
بالسنة وبالكتاب وبالعكس الثالث اذا اختلف الامة على قولين سوغت للعامي الاخذ بايهما كان مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن الجواب بان ما ذكرناه
حد مطلق النسخ لا الجائز شرعا واجيب بان الحكم غير مستند الى قول اهل الاجماع بل الى الدليل السمعي الموجب لاجتماعهم على ذلك الحكم ويضعف بما تقدم الرابع كونه
النسخ رفعا بالمحل على ما ياتي فلا يجوز اخذه في الحد الخامس قوله بالخطاب المتقدم حشو لان المرتفع لو ثبت بفعله لكان رافعه ناسخا السادس قوله متراخ
عنه زيادة مستغنى عنها فان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا يغني عنه لان ذكر التراخي انما وقع احترازا عن الخطاب المتصل بالخطاب الاول كالاستثناء والشرط
والغاية وفي الحد ما يدفع النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رافعا الحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين
ان الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني وفيما خرج من الشرط والغاية والتقييد بالرفع يدفع النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم ان لم
حكمه موقتا حين ان الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم خطاب الاول لانتهائه بانتهاء وقته وقال الجويني النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم
الاول ويضعف بان اللفظ دليل النسخ لا نفسه ولا يطرد فان لفظة العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله ثم حاصله اللفظ الدال على
النسخ لانه قد يكون الشرط انتفاء النسخ وانتفاء انتفاء حصوله وقالت الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده ويرد ما تقدم
من النص ودليله وعدم الاطراد والانعكاس كما سبق واما ان القائلين بان النسخ ليس هو الرافع بل ما دل عليه ان هرب من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق
قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان هرب لانه لا يرتفع تعلق المستقبل لزمه منع النسخ قبل الفعل كما هو مذهب
المعتزلة وان كان لانه بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فقد عبر عن زواله وقالت المعتزلة النسخ اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم
زايل على وجه لولاه لكان ثابتا ويرد ما تقدم على حد القاضي والحيثية ولهذا لو صح صوم العرفة ينسخ فان اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم زايل على وجه لولاه لكان المثل ثابتا لانه يكون هو بعينه ثابتا لا مثله وقال قوم النسخ ان الا الحكم بعد استقراره واعترضه ابو الحسين بان

استقرار الحكم

استقرار الحكم هو كونه مرادا فان الله يعيده بدا وقيل انه نقل الحكم الى خلافه ويلزم ان يكون نقل الحكم الى خلافه بالشرط والغاية والتجوز نسخا والاولى
ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ فخرج المباح بالاصل والرفع بالنوم والغفلة لان الرفع بالعقل والحكم المقيد بوقت متصل الى وقت
كذا والمخصصات المتصلة كالشروط والاستثناء ولعترض بان الحكم خطابه تعالى هو قديم فلا يصح رفعه والجواب انه غير وارد علينا لان الحكم عندنا
حادث واعتذر بعض الاشاعرة بان المراد بالحكم هنا ما يحصل على العبد بعد ان لم يكن وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق
المعنوي ولهذا فان الوجوب المشروط بالعقل غير ثابت عند انتفائه ولا شك ان العقل حادث فيكون الوجوب حادثا ولانا نقطع بانه اذا ثبت تحريم
شيء بعد ان كان واجبا انتفى ذلك الوجوب وهو المعنى من الرفع بعد ان نعلم ان رفع الخطاب للتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب لا برفع نفس الخطاب
وفيه نظر فان الحكم لا يعقل الا متعلقا في وقت التعلق الذي هو لا نم يستدعي حدوث متعلقه **الثالث** في ان النسخ رفع او بيان ذهب القاضي ابو بكر
الى ان النسخ رفع وعنى بذلك ان خطابه تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه لكن زال لطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحق انه بيان انتهاء
مدة الحكم على معنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة فيكون في
الشرع كذلك للاصالة عدم التغير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عدم لذاته استحال وجوده فلا بد من مزيل وليس الا الناسخ
اعترض بان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عنده قديم كان متعلقا من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط
يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر واحتج ابو اسحق
بوجوه الاول الناسخ طارئ مضاد للمنسوخ المتقدم وليس زوال الباقي بطريان الحادث اولى من ارتفاع الطارئ لاجل بقاء الباقي فيستحيل وجودهما
معا وكذا عدمهما لان سبب عدم كل واحد وجود صاحبه فلو عدما معا لوجدا معا وهو باطل بالضرورة لا يقال الحادث اقوى من الباقي لكونه متعلق السبب
على خلاف الباقي لاستغنائه عن السبب والا لزم تحصيل الحاصل او تخلف العرض ولان الحادث حال حدوثه يكون اكثر من الباقي ولان عدم الطارئ بالباقي يستلزم
الجمع بين النقيضين وهو وجود الطارئ وعدمه دفعة لانا نقول كان الحادث متعلق السبب فكذا الباقي لامكانه وهو المحوج الى العلة فوجوده يستدعي
وجود علة الحادث والتاثير في التبعية وهي حادثة يحتاج الباقي اليها وايضا الباقي اما ان يحصل له حال البقاء امر زايد على ما كان حاصلا حال الحدوث
او لا فان كان الاول كان ذلك الزايد حادثا فهو لحدوثه يساوي الضد الطارئ في القوة واذا تساويا امتنع الترجيح من غير مرجح واذا امتنع عدم كيفية الباقي
امتنع عدمه قطعا وان كان الثاني وهو ان لا يحصل زايد كان قوته حالة البقاء مساوية لقوة الحادث فيمتنع الرجحان وفيه نظر لجواز تجدد السبب ويمنع
اجتماع الامثال ونحن لا نقول الطارئ يوجد ويعدم حالة وجوده بل الباقي يمنعه من الدخول في الوجود واعترض بمنع عدم الاولوية اذ العلة التامة لعدم
الشيء ينافي وجوده وبالعكس ولولا الاولوية لامتنع حدوث العلة التامة لعدم الشيء ولا وجوده وفيه نظر فانا نمنع انا نحكم بعدم الرفع لان التنافي
حاصل من الطرفين فليس تعليل احدهما بالاخر اولى من العكس نظرا الى التنافي ولا دليل غيره للاصل فامتنع الحكم بالرفع الثاني طريان الحكم الطارئ مشروط
بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم الدور واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله
كالعلة مع المعلول وفيه نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطا بزوال المتقدم بل الطارئ مشروطة بمحل يطرأ عليه وليس كل محل صالحا
لانه يحل فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا لو خلص عن المقابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطارئ زوال السابق
والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم يتفطن الوجه فيه الثالث حدوث الطارئ ان كان حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام
المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة
عن زوال تلك التاليفات عن اجزاء الجسم وللتاليفات اعراض غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ان البقاء اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان
اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود على معنى اختيار القسم الاول وهو انه يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم لو لم يكن هو المعدوم
اما ان كان هو المعدوم المثبت للعدم كان للوجد هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق انه نقول ان عنيت المعية الذاتية لم يكن حدوث
الطارئ حال التقدم الزايد ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة مع المعلول الرابع كلامه قديم فلا يجوز نفاده و
الامتداد بان المرفوع متعلق الخطاب باطل لانه ان لم يكن ثبوتيا استحال دفعه وان ثبت وان كان فان كان حادثا كان محلا للحوادث وان كان قديما لزم
عدم القديم وفيه نظر لان المرفوع لا يجب ان يكون ثبوتيا واعترض ايضا بان حدوث التعلق لا يوجب كون الباري محلا للحوادث وفيه نظر فان التعلق
صفة للحكم فيقوم به لا بغيره والحكم صفة الله تعالى عندهم فيقوم به والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء وهذه الوجوه اقوى على ما للقاضي من غيره لانه
هو الذي عول عليه الاول امتناع اعدام الضد بالضد والقول بكون الناسخ رفعا هو نفس القول بالاعدام بالضد الخامس علمه تعالى انه تعلق باستمرار الحكم

ابدا استحال نسخه والا لزم انقلاب علمه تعم جهلا او تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع لانه تعم علم عدم بقاءه الا الى ذلك الوقت فيستحيل
وجوده بعده لاستحالة انقلاب علمه واذا كان ممتنع الوجود بعد ذلك استحال ان يرفع بمن يلاه الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره وهذه حجة
الجويني واعترض بجواز ان يتعلق علمه تعم بعدم بقاء الحكم الا الى ذلك الوقت لطريان الناسخ وانه لعلم تعالى بالناسخ لم يقدح في تعليلنا والدالة بالناسخ كالله تعم
على بوجود العالم وقت وجوده يجب وجوده ولا يقدح الوجوب في افتقاره الى المؤثر لا يعلم انه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر **الرابع** في الفرق بين
النسخ والبداء البداء هو الظهور يقال بدا لنا سور المدينة اذا ظهر بعد خفائه وليس الامر والنهي عن البداء بسبيل لكنهما قد يدلان عليه وذلك بان يتحد
الامر والنهي في جميع ما يتعلقان به فيكون الامر واحدا وكذا المامور به والزمان والوجه فلو كان النسخ يقتضي الامر بما نهى عنه والنهي عما امر به و حصل
الوهم لبعض الناس بان المصلحة والمفسدة لا زمانه لا يتعاقبان على فعل واحد ظن ان الامر بعد النهي وبالعكس انما يكون لخفاء المصلحة اولا وظهورها ثانيا
ولخفاء الفرق بين النسخ والبداء على بعض اليهود منعوا من النسخ كما امتنع البداء عليه تعم والفرق ظاهر لان شرايط البداء اذا اختل بعضها انتفى البداء فحصل النسخ
والنسخ جائز على الله تعم لان حكمه تابع للمصالح وهي مما يتغير بتغير الازمان والاشخاص والاحوال فيتغير الحكم وهو معنى النسخ والبداء لا يجوز عليه لان امره
اذا اتفق متعلقهما من كل وجه دل على الجهل او على فعل القبيح وهما محالان في حقه **الخامس** في الفرق بين التخصيص والنسخ النسخ والتخصيص مشتركان في
ان كل واحد منهما مخصص للحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول التخصيص يبين ان الخارج به من
العموم لم يرد المتكلم بلفظة الدلالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظة الدلالة عليه وفيه نظر لما تقدم من نسخ الكتاب بلى
ذكر ما يدل على نسخه اجمالا او تفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد
الثالث النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص لجوازه بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع الناسخ لابد وان يكون متراخيا عن
المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم العلم وان يقارنه وان يتاخر عنه الخامس التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان
بالكلية عندنا اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما تقدم
السابع النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى
لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان و قد
يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان لم تدخل في مفهوم التخصيص
او كانت لازمة خارجة لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة له على الاخص وذلك مما لا يصدق
على النسخ تخصيصا والا فلا ما ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص اعم او فرق بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص
بل التخصيص اعم من النسخ ومن جميع الصور المذكورة **الفصل الثاني** في جواز النسخ وفيه مباحث **الاول** شرايط النسخ شرايط النسخ ثمان منها ما هو متفق
عليه ومنها ما هو مختلف فيه وعلى هذا التقدير فاما ان يكون بوصف النسخ نسخا او لصحته او لحسنه اما شرايط الوصف فان يكون الحكمان الناسخ والمنسوخ
شرعيين فان [illegible] التعبد الشرعي والشرع يزيل حكم العقل ولا يوصف هاتان الازالتان بانهما نسخ وان يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ اما في الجملة او
التفصيل فان المتصل كالغاية لا يكون ناسخا بل المنفصل اما اجمالا او تفصيلا كقوله تعم فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
ثم ادل الدليل على تفصيل هذا السبيل ثبت اسم النسخ وليس من شرط اسم النسخ ان يكون الكلام المنسوخ متناولا للفظ المنسوخ فان الامر لا يفيد التكرار فلو امر الله
تعم بالفعل ثم دل دليل على التكرار فقد دل دليل على رفع بعض المراد كان رفعه نسخا واما شرط الصحة فهو ان يكون ازالة الحكم الفعل دون نفس الفعل وصورته
فان صورة الصلوة الى بيت المقدس لا يصح ازالتها الا بالادلة الشرعية واما الادلة الشرعية دلت على زوال وجوبها وليس من شرط الصحة ان يكون المنسوخ
شايعا في جملة من المكلفين بل يصح ان يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه عليه الا الى مكلف واحد واما شرط الحسن فان لا يكون ازالة لنفس ما تناوله التعبد على
الحد الذي تناوله بل لابد من ان يزيل التعبد بمثله في وقت اخر وعلى وجه اخر ولهذا لم يحسن نسخ الشيء قبل وقته ولا نسخ ما لا يجوز ان يتغير وجهه كالمعرفة لان كونها
لطفا لا يتغير ولا نسخ قبل الجهل العلم بغيره وفيه نسخ يتم بعض الالام وحسن بعض المنافع ويشترط ايضا تميز الناسخ من المنسوخ عند المكلف وقد تقدم عليه **البحث**
الثاني في جواز النسخ اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو من اسباب الشرايع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم ابن بحر الاصفهاني
فانه انكره سمعا وجوزه عقلا وعن بعض اليهود بانه يمتنع وعن بعضهم جوازه عقلا ومنع منه سمعا لنا على الجواز ان افعال الله تعم اما ان يكون معللة بالاغراض
والمصالح والحكم اولا وعلى التقديرين فالجواز ظاهر اما على الثاني فلانه كالاشاعرة فانه يفعل ما يشاء كيف يشاء ويغير ويبدل على حسب ارادته ومشيته فلا
استبعاد من ان يامر بشيء وينهى عنه لتساوي نسبتها اليه تعم واما على راي المعتزلة فان المصالح تتغير بتغير الازمنة كما يتغير بتغير الاشخاص وكما جاز ان

يامر زيدا

يامر زيدا بشيء وينهى عمرا عنه في وقت واحد كما جاز ان يامر زيدا به في وقت وينهاه عنه في وقت اخر واليهود كما جاز تبديل تمسكوا بالسبت ما دمتم الا السبت
الفلاني جاز ان يقول تمسكوا بالسبت ما دمتم ما لم انسخه عنكم والعلم بذلك لاختلاف الازمنة وتنوع العبادات فيها فبعضهم يجب جميع العبادة
فيه وبعضها يجوز بعضها ويحرم ومحض الشارع كل ملة بعبادة في عبادة فان ما ان الاحكام واوقات الصلوات والحج والصوم ولولا اختلاف المصالح
باختلاف الاوقات لما كان كذلك وعلى الوقوع وجوه الاول الادلة القاطعة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قائمة واعاجيزه مع القول بالنسخ الثاني اجماع الامة على
وقوع النسخ كان الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى البيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ للاعتداد بالحول وغير ذلك من الايات
الثالث قوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وجه الاستدلال ان صحة التمسك بالكتاب تتوقف على صحة النسخ عادة الامر الى ان نبوة محمد صلعم
لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته صلعم فيصح النسخ وانه لم يتوقف تمسكنا بالاية واعترض بان ملزومية الشيء لغيره لا تقتضي وقوعه ولا صحته وقوعه
ولنا على اليهود وجوه الاول وجد في التورية ان الله تعم قال لنوح عم عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات
العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات **الثاني** وجد في التورية ان الله تعم امر ادم ان يزوج بناته من بنيه وقد
حرم ذلك شريعته من بعده **الثالث** لا شك في تجدد ايجاب او حظر بعد ان لم يكن وهو ناقل عن حكم الاصل الذي هو الاباحة اما لحكمة تجددت ومصلحة حدثت اولا
لا لعلة والخلاف **الرابع** يجوز ان يرد ايجاب او حظر متقبلا من حكم اخر ناقل عن حكم الاصل فلا يكون نسخا وفيه نظر فان التقدير انه ابيح والاباحة وان كانت هي
الاصل الا انها ليست في حكم الشارع بها فهما يكون نسخا واحتج منكروا النسخ عقلا بان الفعل ان كان حسنا قبح النهي عنه وان كان قبيحا قبح الامر به والجواب
ما تقدم من جواز كون الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فيامر به في وقت علمه بكونه مصلحة فيه وينهى عنه في وقت كونه مفسدة فيه كالله تعم يعلم
ان مرض زيد او فقره مصلحة له في وقت فيفعل ذلك به وان معافاته وغناه مصلحة في اخر فيفعل به ذلك واحتج منكروه شرعا بوجوه الاول لما بين شرع موسى عم
فاما ان سكت فيه على دوامه او لا فان كان الاول فاما ان يضم اليه ما يدل على انه سينسخ او لا والاول باطل اما اولا فلتنافي بين التنصيص على الدوام وعلى عدمه
واما ثانيا فلانه لو كان لنقل متواترا كما نقل شرعه لا مكنية فيه وان نقل الاصل وجب نقل الكيفية والاخبار في شرعنا ان ينقل اصله دون نقل كيفيته ولحق
وح ينسد طريق القطع بدوام شرعنا فهو محال فلانه من الوقايع العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها لما فيها من الخفيف بسقوط التكليف ولو كان كذلك
لنقل متواترا وكان العلم بذلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عم نص على ان شرعه سينسخ كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لاستحال
منازعة الجمع العظيم فيه وحيث نازعوا دل على انه لم ينص على الكيفية وان لم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فليحتمل ان ينسخ والا كان تلبيسا اذ ذكر
لفظا يدل على الدوام مع انه غير مراد بعين التلبيس وتطرقه في شرعنا الانسداد طريق الى العلم بانقطاع شرعنا فنخرج افتى ملو الجاء باء ان الشارع نص على تابيد هذا الشرع
وايضا لا نسخ لكن ذلك ثابت لنسخ شريعة موسى مع تحقق النسخ فجاز في شرعنا ذلك وهو محال ويبقى الوثوق بوعده ووعيده مع تجويز مخالفة الظاهر الا جاز
لا يفيد بيانه دوامه لانه انما يعرف كونه دليلا باية او حديث واما ثبوت ولا لفظهما الواجب بينا لفظهما على ظاهره فلا يجوز ناسخ منها انتفى دليل الاجماع ولا التواتر لانهما
لا يفيدان شرعيتين مؤبدة غير منسوخة او معناه لكنه لعله اراد شيئا خالف ظاهرها وانه لم يكن فرق بين دوام شرع موسى عم ولا انقطاعه اقتضى الفعل مرة فان قيل
لما تقدم من ان الامر لا يقتضي التكرار وهو باطل اما اولا فلا اجماع على دوام شريعته الى ظهور عيسى عم واما ثانيا فلانه لا يقبل النسخ **الثاني** تواتر النقل عن موسى
عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا او قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والتواتر حجة وكذا قول موسى عم **الثالث** نسخ ما امر به اما ان يكون لحكمة ظهرت
فيكون عبثا وهو ممتنع على الحكيم **الرابع** لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات
في باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي باطل بالاجماع **الخامس** الحكم المنسوخ اما ان يكون موقتا فلا يقبل النسخ لانتهاء الحكم بانتهاء مدته او مؤبدا فيستلزم
الجهل لاستلزامه اعتقاد المكلف دوام الحكم عليه وتابيده والجهل قبيح وانه ينتفي طريق معرفة التابيد بتقدير ارادة التابيد وذلك يوجب عجز الرب تعم عن تعريفنا
تابيد الحكم وهو محال **السادس** لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه فاما ان يكون رفعه قبل وجوده ولا يتصور رفع ما لم يوجد او بعد عدمه وارتفاع المعدوم
محال او حال وجوده فهو جمع بين النقيضين **السابع** الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به **الثامن** ان كان مرادا فقد
صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا واعترض مانع النسخ من المسلمين على الاول من ادلة الوقوع بمنع توقف نبوة محمد صلعم على النسخ
لجواز ان يكون موسى وعيسى عليهما السلام امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد صلعم وزوال التعبد بشرعهما وثبت التعبد بشرع محمد صلعم من غير نسخ ولهذا ورد
عن موسى وعيسى عليهما السلام البشارة بمحمد صلعم في التورية وعلى الثاني بمنع الاجماع مع ظهور الخلاف والجواب عن الاول ان المسلمين اتفقوا على انه تعم بين
شرع موسى عم بلفظ يدل على الدوام لكن اختلفوا فقال ابو الحسين وجماعة يجب ان يذكر معه ما يدل على انه تعم سيصير منسوخا و قال الجبائي ازالة التلبيس
ومنعه اخرون وقد تقدم اذا ثبت هذا فنقول على اختيار ابي الحسين يجوز ان يكون تعم قد بين على سبيل الاجمال ان شرعه سينسخ وما نقل القرائن

ظهرت لم يكن ظاهرة حال الامر فهو قول بالبداء او لا لحكمة ظهرت

وفي التورية انه سلمنا لكن لا يجوز ان لا ينقله اهل التواتر لاجل انه مكن للعلم في شهرة اشتهارها واصل شريعته لا يبقى الا وصل اصل الشرع الى اهل التواتر دون المخصص
او لو صلة اليهم ولم ينقلوه كما نقلوا الاصل جاز مثله في شرعنا فينتفي القطع بدوام شرعنا مع هذا التجويز بل لعل محمدا نسخ الصلوات الخمس وصوم رمضان
ولم ينقل وجماعتين صلاة الاجماع الا ان بطل النسخ لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان في اليهود من العدد من يحصل العلم بقولهم في كل عصر وليس كذلك فان بختنصر
استاصلهم وانقطع تواترهم فلاجرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فان نقلته بلغوا حد التواتر في كل عصر فلم يجب الجهل الا فيما بلغه الى حد التواتر
وعلى الخبايا والمباهتين بمنع كونه ملتبسا بل هو كاذب المتشابهات على ما سبق وعن الثاني بمنعه لا للاولى يمنع ان موسى قال ذلك وتواتر اليهود انقطع
وقد سبب وضع هذا الفقه الابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة في محمد من استهزا بالدين ولعل المسالم احبارهم مثل كعب الاحبار
وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم قد كانوا اعرف من غيرهم بالتورية لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي سلمنا صحة النقل لكن
لفظ التابيد قد جاء في التورية للمبالغة في طول الزمان دون الدوام فانه قال العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه
ويستخدم ابدا وقال في البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وامرهم في قصة دم الفصح بان يذبحوا الحمل ويأكلوا
لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك وقال في السفر الثاني قربوا الى كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا
عشية قربانا دائما الاحتمالات في هذه الصور وجب حمل الفاظ التابيد من غيرها عليها فكذا ما ذكر وعن الثالث قال قاضي القضاة الامر بالفعل ابدا لا يقتضي الدوام
لعلمنا ان التكليف منقطع ولعله الابهم من قول القائل لغيره لازم فلانا ابدا واصحبه ابدا واعترضه ابو الحسين بان التابيد يفيد العلم في الاوقات كلها وانما يخرج
ما بعد الموت والعجز من الخطاب بدلالة وما مد ادعاه ابدا على الفعل كما لو قال لا تفعل في كل وقت الا ان تعجز وتموت حسب ما تقوله في الفاظ العموم كلها وفيه نظر فانا
نعلم ان التكليف كما ينقطع بالموت والعجز كذا ينقطع بالنسخ فان اقتضى الاول الخروج عن الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى وبين النسخ كما لا
منافاة بينه وبين الموت والعجز وعن الثالث ان النسخ ليس بحكمة ظهرت بل تجددت لتجدد الوقت وقد كانت معلومة في الازل ولم يكن حاصلا لعدم وقتها وعن
الرابع ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما ياتي والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد وكل ما يستند معرفته الى العقل فان
وجوبه ثابت بالعقل عند المعتزلة ويمتنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا ياتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف في الواجبات
العقلية ومقربة اليها فلا يكون رافعا لها ومن الاشاعرة يجوز نسخه وسعوا الاجماع لان العقل يجوز التكليف بالشرع بوجوب المعرفة من نسخه بعد
وجوبه وعن الخامس بالمنع من عدم قبول الوقت للنسخ فانه جائز عند الاشاعرة كما لو قال صم رمضان من هذه السنة ثم ينسخه في شعبان واما على راي المعتزلة
فيمتنع من عدم قبول التابيد للنسخ ولا جهل اما عند ابي الحسين فلوجوب اقتران اللفظ بما يدل على النسخ اجمالا واما عند غيره فلان دلالة الخطاب على التابيد لا يستلزم
التابيد مع القول بجواز النسخ فان المعتقد المكلف التابيد فالجهل انما جاءه من قبل نفسه لا من مقتضى الخطاب بل الواجب اعتقاد التابيد بشرط عدم الناسخ سلمنا
افضاؤه الى الجهل في حق العبد لكن عند الاشاعرة انه لا يقبح منه تعالى شيء ومعنى في نحوه اذا اشتمل على مصلحة زائدة على مفسدة جهله من زيادة الثواب باعتقاد
الدوام والعزم عليه والانقياد له وامتثال الحكم في الامر والنهي ولا يلزم تجهيزه تعالى لجواز ان يخلق فينا العلم الضروري بدوامه وعن السادس بانه في
اللفظ فان الرفع ان عني به نفي الامر فهو حالة العدم وان عنى به الاعدام فهو متقدم بالذات على العدم تقدم العلة على المعلول وقيل انا وان اطلقنا لفظ الرفع
في النسخ انما نعني به امتناع استمرار المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وفيه نظر لانه يستلزم استعمال المجاز في الحد وهو مكروه عنه وايضا وفي
مبنى على ان النسخ بيان لا رفع وعن السابع ان الطاعة والمعصية ليسا من صفات الافعال مطلقا بل من حيث صدورها من العبد امتثالا للامر او للارادة على
الخلاف والفعل الصادر من المكلف اذا كان مامورا به كان طاعة واذا نهى عنه ففعله كان معصية وعن الثامن انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة
وذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة قال قاضي القضاة قولهم الامر المؤبد يقتضي اعتقاد وجوب العبادة ابدا والعزم على
ادائها ابدا باطل لانه انما يقتضي ذلك بشرط كون الفعل مصلحة واجيب عن قولهم ان ذلك يمنع من القطع على تعريفنا بدوام الشريعة بان ذلك غير لازم لانه يجوز
ان يضطر الامة الى قصد نبيها ان شريعته لا تنسخ فيجوز ان يعلموا ذلك بان يقول شرعي مصلحة ما بقي التكليف قبل ان ينقطع الوحي واجيب عن قولهم انه تاخير
بيان النسخ الباسا بان الالباس انما يكون لو لم يبين الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف اليه وما لا يحتاج اليه فلا يجب بيانه فلا التباس في قصد بيانه وليس
يحتاج المكلف في حال الخطاب الى معرفة وقت انقطاع العبادة لان العبادة ينقطع بالعجز ولا يعلم متى يطرا ولم يكن في ذلك الباس فكذا في النسخ فان قلت الامر
بالفعل مشروط بالتمكن قلنا والامر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة فان قلت انما نعلم كونها مصلحة بالامر فاذا كان الامر مقيدا بجهات للمصلحة مؤبدة قلنا انما
علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا ان الحكيم لا يامر بما ليس بمصلحة وكما علمنا ذلك فقد علمنا انه لا يامر بما لا يفيد صلاحه فان دل الامر المؤبد على دوام المصلحة
ولا انبيائنا على دوام التمكن وبان الشاهد فمتى فرق بين النسخ وبيان وصف العبادة فان من امر عبده باخذ وظيفته في كل يوم ابدا فان له ان يبين له في الحال مع

يقتطع ذلك

يقتطع ذلك ولا يجوز ان لا يبين له في الحال صفة الوظيفة واعترض ابو الحسين على الاول بانه يعلم ان الامر المؤبد مصلحة بنفس الامر للفعل فيلزم ان يعتقد وجوب
فعله ابدا من غير اشتراط ذلك وعلى الثاني بانه ان جاز ان يعلم الامة ذلك من قصد نبيها فالنبي لا بد من ان يعرف ان شريعته لا ينسخ بخطاب او ينتهي الى خطاب
فان جاز ان يقترن الامر المؤبد بالنسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي ان شريعته لا ينسخ وانما يعلم ان الوحي منقطع اذا قال النبي شريعتي
دائمة ولا نبي بعدي فانه جاز تاخير بيان النسخ مع تناول الامر لجميع الاوقات جاز ان يكون مراده لا نبي بعدي الا فلانا ويتاخر بيان هذا التخصيص وقوله
شريعتي مصلحة ما بقي التكليف يقتضي ظاهره دوام المصلحة في جميع مدة التكليف كما يفيد ذلك الامر بها ابدا لان امر الحكيم بالفعل يدل على كونه مصلحة
في الاوقات التي امر بالفعل فيها كما اخبر عن كونه مصلحة يدل على ذلك فان جاز تاخير بيان نسخ احدهما جاز مثله في الاخر وعلى الثالث بانه لا يحتاج اليه
في حالة ورود العموم المخصوص والخطاب المجمل الى ان يعرف صفة المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وانما يحتاج الى ذلك عند الفعل فان قلت يحتاج في
تلك الحال الى بيان صفة العبادة وتخصيص العام ليعلم من دخل تحت العلم ممن لم يدخل تحته وليعلم صفة ما كلف فيلزم بيان ذلك فيخل بعلمه قلت وكذا لان
تاخير بيان النسخ يخل بعلمه ان العبادة دائمة **الثالث** في جواز النسخ في القرآن اتفق المسلمون على ذلك وخالف فيه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه
الاول ان آية الاعتداد بالحول منسوخة بآية الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام اجاب بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة
حملها حول لاعتدت به فاذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا وهو خطا فان عدة الحامل ينقضي بوضع الحمل سواء حصل الوضع ومضى اربعة اشهر
وعشرة او وضعت لاقل من سنة او اكثر ومتى انقضت العدة فجعل السنة مدة العدة قد زال بالكلية الثاني امر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي الرسول
ثم نسخه اجاب ابو مسلم بان ذلك زال بزوال السبب وهو امتياز المنافقين من حيث انهم لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال التعبد بالصدقة
واعترض بانه لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه لم يتصدق غير علي ع وبدليل قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وفيه
نظر فانه قد يمتنع من لم يتصدق مع المناجات ويمتنع لذلك اكابر الصحابة رضي الله عنهم **الثالث** امر بثبات الواحد للعشرة ثم نسخه بالثبات للاثنين **الرابع**
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ واعترض بان الازالة من
اللوح المحفوظ لا تختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولانه ليس المراد الازالة من اللوح المحفوظ فانه قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الآيات التامة من اللوح المحفوظ وكتابة اخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف
وانما يتحقق الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى احكام الآيات المرتفعة عنا والموضوعة علينا من حيث ان البعض قد يكون احق من البعض فيما يرجع
الى تحمل المشقة او ان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب وح يحمل النسخ على نسخ احكام الآيات لا على ما ذكروه وفيه نظر يمنع
مقدمتي الاول لانه يجوز ان لا ينزل جميع القرآن من اللوح المحفوظ ويمنع اختصاص النسخ ببعض الآيات الا ببعضه والآية التي حكمها خير من الاخرى التي
هي مجردة عن احكام التكليف في ازالتها واثبات ما يتضمن التكليف ويمنع عدم تفاوت الآيات في الخيرية فلا يصح **الخامس** قوله تعالى سيقول السفهاء من
الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام اجاب ابو مسلم بان حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية لجواز
التوجه اليها عند الاشكال او العذر واعترض بان العذر ح بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن غيره من الجهات
قد بطلت فكان نسخا **السادس** قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والرفع يتناول اما التلاوة
او الحكم او لهما معا لا يقال يجوز ان يريد انه نزل احد الآيتين بدل الاخرى فيكون النازل بدلا عما لم ينزل لانا نقول جعل المعدوم مبدلا غير جائز احتج ابو مسلم
بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال والجواب المراد لم يتقدمه من كتبه تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله لاما توهمه
الفصل الثاني في المنسوخ وفيه مباحث **الاول** في النسخ قبل الفعل نسخ الشيء قبل فعله ان كان الاول نسخه بعد انقضاء وقته فلا اختلاف في جوازه لانه
مثل الفعل يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيامر بفعله في الحال ثم ينهى عنه في المستقبل ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن
توجيه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا كان لو امره فاطاع جاز النسخ اجماعا فكذا ان
يعصى لان الطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل دايما فقد بينا ان الكفار مخاطبون بالفروع فالنسخ قد
يتناولهم وان عصوا بالترك واذا جاز فيهم جاز في غيرهم والثاني نسخه قبل حضور وقته او تقضيه وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض
اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من الشافعية وذهبت الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول لوجوه الاول انه لو جاز ذلك لزم كون الشخص
الواحد مامورا به منهيا عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المسألة مفروضة فيه فانه لما
امر مكلفه بصلاة ركعتين عند الغروب ثم نهاه وقت الظهر عن صلوة ركعتين عند الغروب فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد من

جهة واحدة ومكلف واحد حتى لو اختل شرط منها لم يكن صورة النزاع ولان قوله صل عند الغروب بكيفي موضوع للامر بالصلوة في ذلك الوقت لامر لغة
وشرعا فقوله لا تصل عند الغروب بكيفي موضوع للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعا ولان النهي لو تعلق بغير ما تعلق به الامر فان كان النهي عنه امرا
يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل في متعلق الامر فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم استلزاما مانعا من ورود الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحد
وان لم يلزم لم يكن صورة النزاع ولانا اجمعنا على ان الامر بالشيء يجامع النهي عن غيره اذا لم يلزم من الانتهاء عنه الاخلال بالمامور به وبيان بطلان التالي
ان متعلق الامر ان كان حسنا استلزم النهي عنه القبح او الجهل او الحاجة وان كان قبيحا استلزم الامر به احدها واللوازم ممتنعة في حقه تعالى
الثاني اذا امر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان بانه لم يرد ايقاعه فيكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لم يبق لنا وثوق باقوال الشارع
يجوز ان يكون المراد بذلك القول خلاف ما هو ظاهر على ارادته وهو محال الثالث انه يفضي الى ان يكون الفعل الواحد مامورا به منهيا عنه والامر
والنهي عند المجوزين كلامه تعالى وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا ونهيا بشيء واحد في وقت واحد وهو محال الاعتراض على الاول
بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وهو تم لا يقولون لم يكن حسنا ولا قبيحا اما ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة ويلزم الامر بالمفسدة والنهي
عن المصلحة لانا نقول انه مبني على رعاية الحكمة في افعاله تعالى ونحن لا نقول به بل يجوز ان يكون الامر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة وان سلم عدم خلوه
من المصلحة والمفسدة لكن لا نسلم انه يلزم منه الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز ان يقال انه مشتمل على المصلحة حال الامر ومشتمل على المفسدة حالة
النهي ولا مفسدة حال الامر ولا مصلحة حالة النهي وايضا لو سلم الحسن والقبح لكن كما يحسن الامر والنهي لحكمة ينشأ من المامور به والمنهي عنه فقد
يحسنان ايضا لحكمة يتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول للعبد اذهب الى القرية غدا راجلا وغرضه حصول الرياضة في الحال او عزمه على اداء
ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع علمه بانه سيحط عنه غدا والامر بالفعل انما يحسن لو كان كل من المامور به والامر منشأ المصلحة فلو كان المامور
به منشأ المصلحة دون الامر او بالعكس لم يحسن الامر بحسنا لان الامر لما كان كل منهما منشأ المصلحة يحسن منه الامر وفي الوقت الثاني بقي المامور به على حالة
منشأ المصلحة ولم يبق الامر فحسن النهي عنه لا يقال لما بقي الفعل منشأ المصلحة كما كان فالنهي عنه يكون متعلقا بمنشأ المصلحة وهو غير جايز لانا نقول يكفي
في المنع من الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة وهنا المامور به وان بقي منشأ المصلحة لكن الامر به صار منشأ المفسدة كان الامر به
قبيحا نظرا الى نفس الامر وان كان حسنا نظرا الى المامور به وذلك كاف في قبحه وايضا يمنع اتحاد متعلق الامر والنهي فانه جايز ان يتناول النهي مثل الفعل الذي
تناوله الامر الاول او الامر تناول الاعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه والنهي تناول الفعل وان لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص وجهين يقع على كل منهما
فاذا وقعت على احدهما كانت واجبة واذا وقعت على الاخر كانت قبيحة فالامر تناولها على وجه الحسن والنهي تناولها على وجه القبح ثم اختلفوا في كيفية اختلاف
الوجهين فقال قوم هو مامور بشرط بقاء الامر منهي عنه بشرط زواله وهما حالتان مختلفتان وقال اخرون انه مامور بالفعل بشرط ان يختاره ويعزم عليه وينهى
عنه اذا علم عدم اختياره وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى شرطا بقاء النسخ وقال اخرون يامر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر اما
بعد النهي فيخرج عنها وقال قوم انما يامر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يامر الله تعالى به مع علمه بان الحال سيتغير ليعزم
المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل والكل متقارب وعلى الثاني بان الامر ليس من شرطه ارادة المامور به وعدم الوثوق باقوال الشارع ان اراد به انه
اذا خاطب بما يحتمل التاويل لا انقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه فمسلم ولكن يمنع امتناعه فانه اول المسألة وان اراد به لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال
ارادته غيره من الاحتمالات البعيدة فغير مسلم وغير ذلك ليس بمنصوص وعلى الثالث انه يلزم كون الفعل الواحد في وقت واحد مامورا منهيا معا الا مع ... ويمنع
وحدة كلامه على مذهب عبد الله بن سعيد وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري يمنع استحالته فلم لا يلزم ان يكون الصفة الواحدة امرا نهيا قلنا انما سميت الصفة الواحدة
بهذه الاسماء بسبب اختلاف متعلقاتها فانه تعلقت بالفعل سميت امرا وان تعلقت بالترك سميت نهيا وذلك انما يمتنع اذا اتحد زمان التعلق بالفعل والترك اما مع
اختلافه فلا والمامور والمنهي وان كان زمانه متحدا لكن زمان تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا امتناع والجواب قد تقدم اثبات الحسن والقبح
العقليين وحكمته تعالى قد اثبتناها في كتبنا الكلامية ولولا هذان المقامان لانتفت الشرائع بالكلية وبقاء الامر وانتفاء النهي لا يكونان وجهين في قبح الفعل ولا حسنه ولا
يؤثران وقوعه على وجه يقتضي مصلحة او مفسدة فان الفعل لا يحسن بالامر ولا يقبح بالنهي ولا تاثير لهما في الوجوه التي يقع عليها قوله قد يكون المامور به
منشأ المصلحة دون الامر فحسن النهي بعد الامر عند كونهما معا منشأ المصلحة قلنا قد بينا ان الامر والنهي لا مدخل لهما في وجوه الافعال من حسن وقبح ولا تاثير
لهما في الوجوه التي يقع عليها الا انهما وان لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه لكنهما دليلان على وجهي الحسن والقبح واذا دلا فلا بد
من ثبوت وجه يقتضي احدهما لان الدلالة انما تدل على صحته فلا استبعاد في ان يامر الله تعالى بالصلوة وقت الغروب ويكون الصلوة واجبة في ذلك الوقت تقتضي استمرار
حكم الامر بها ولم يرد نهي عنها فانه ورد النهي تغير حالها فاذا امر بالصلوة اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون العزم في هذا

التكليف مصلحة

التكليف مصلحة المكلف لانا نقول انه تعالى لما امر بها كان كانه على هذا الوجه كان مصلحة له وواجب عليه فعلها ومنع تجنبه لانا نقول هذه الصلوة المامور بها
ان كان فعلها في هذا الوقت مصلحة من الذي لم يتغير حالها بورود النهي ويجب قبح النهي المتناول لها وان كان مفسدة في نفسها لم يتغير حالها بتناول الامر
واستمراره فيجب قبحها وقبح الامر المتناول لها قوله يمنع الاتحاد لتعلق النهي بمثل ما تعلق به الامر لا بعينه قلنا انه باطل من وجوه الاول انه غير محل النزاع اذ المسألة
مفروضة في النسخ الذي هو رفع وليس هنا رفع الثاني ان المكلف لا يميز بين فعلية المثلين في وقت واحد فتكليف فعل احدهما بعينه وتجنب الاخر المنهي عنه بعينه
مع انهما لا يتميزان تكليف بما لا يطاق الثالث يستحيل ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة لتماثلهما واتحاد وقتهما ومتعلقهما قوله الامر يتعلق بالاعتقاد او العزم
قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان العزم والاعتقاد مغايران للصلوة ولا يعبر بهما عنها والامر ورد بالصلوة فلا يتناولهما لا لغة ولا شرعا لا حقيقة ولا مجازا
الثاني لو كان امر الصلوة عبارة عنهما لاشتركا لما تاخر بيانه عن وقت الخطاب وذلك يخرج المجيب عن مسألة النسخ الى مسألة تاخير البيان الثالث لا بد في الامر بالاعتقاد
او العزم من فائدة ولا فائدة مع عدم وجوب الفعل الذي يتعلقان به لا يقال الفائدة اختبار المكلف لانا نقول حقيقة الاختبار انما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون
من يعلمها وفيه نظر فان الحصر ممنوع الرابع لا يصح ايجاب العزم والاعتقاد على الاطلاق والتفصيل ولهذا يقبح اعتقاد وجوب ما ليس بواجب لا يقال امر بالعزم على الفعل
بشرط كونه واجبا لانا نقول لا حاجة الى هذا الشرط فانه يمكن ان يقول امرا بالفعل بشرط كونه واجبا ولا نسلم والعزم الذي ليس بمذكور وفيه نظر للفرق بين امرتك
بالعزم بشرط كون الفعل واجبا وبين اوجبت عليك الفعل بشرط كونه واجبا الخامس ليس القول بانه امر بالعزم على الصلوة بشرط كونها واجبة ويتوصل الى ذلك
بظاهر النهي باولى من القول بانه نهي عن ارادة الفعل المامور به بشرط كونه قبيحا لا يختص به امر اخر ويجوز ورود امر اخر ويتوصل الى ذلك بظاهر الامر قوله
يجوز ان يكون للفعل وجهان يؤمر به باعتبار احدهما وينهى عنه باعتبار الاخر قلنا هذا اما باطل او لانه غير محل النزاع اذ النزاع مع اتحاد الوجه فيه وفي الوقت
وجميع الامور المعتبرة فيه واما ثانيا فلانه لا تخرج في المامور به والمنهي عنه بامتياز على حد التكليف لم يقع احدهما والتمحلات التي ذكروها في وجه التغاير
باطلة فان الشرط لم يتصور انه يوجد وان لا يوجد وما لا بد منه للمعنى الشرطية والمامور لا يقع مامورا الا عند علم الامر وعدم النهي فكيف يحسن ان يقول امرتك بشرط
ان لا انهاك فكانه قال امرتك بشرط ان امرتك وبشرط ان يتعلق الامر بالمامور وبشرط كون الفعل المامور به حادثا او عرضا وغير ذلك مما لا بد منه وهذا لا يصلح
للشرطية ولانه تعالى يستحيل ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه لانه تعالى عالم بان هذا الشرط لا يحصل فلا يامر به والامر بشرط انما يحصل ممن لا يعرف العواقب قال الغزالي والعجب
من انكار المعتزلة ثبوت الامر بالشرط مع انهم جوزوا الوعيد منه تعالى بشرط مع حملهم على الطاعة الاثابة بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية
العقاب بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة وفيه نظر للفرق بين امرتك بشرط ان لا انهاك وهو عالم بالعاقبة وبين اثيبك ان اطعت ولعاقبك ان عصيت لوقوع
الثاني جزاء عن فعله بخلاف الاول ولان عدم النهي ليس بوجه يقع عليه الفعل احتج المجوزون بوجوه الاول انه تعالى امر ابراهيم عم بذبح اسمعيل عم ثم نسخه قبل الفعل
الثاني قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ولعل انه يمحو كل ما يشاء محوه على كل وجه فيدخل محو العبادة قبل محل وقتها الثالث انه تعالى امر النبي صلعم ليلة الاسرى
بخمسين صلوة فاشار عليه موسى عم بالرجوع وقال امتك ضعيفة لا يطيقون ذلك فاستنقص الله تعالى فنقص فسأل الله تعالى من ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي
خمس صلوات وذلك نسخ قبل الفعل وقبل وقته الرابع يجوز ان يامر زيدا بفعل في الغد ويمنعه منه لمانع عايق له منه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل في
الغد بشرط انتفاء المانع واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقيبه بالنسخ الخامس انه تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجاة السادس النبي صلعم صالح قريشا يوم
الحديبية على رد من هاجر اليه ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار السابع وافقنا الخصم على انه تعالى لو امر بالمواصلة في الصوم سنة جاز
ان ينسخه عنا بعد شهر منها وذلك النسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته الثامن قال عم لا تحل مكة ساعة من نهار وصح ذلك منع من القتال
فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل التاسع التكليف قبل وقت الفعل ثابت فوجب جواز رفعه بالنسخ كما جاز رفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن
المكلف العاشر لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ بالكلية فان كل نسخ انما هو رفع الحكم قبل وجود وقته لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه
والا لزم اجتماع النقيضين فلم يبق للنسخ وارد الا على الفعل قبل حضور وقته وبالجملة فالنسخ انما يتحقق فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ الحادي عشر الطهارة
انما تجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلوة وان كان قد توضأ فاي فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهي والجواب عن الاول
من وجوه الاول يمنع الامر بالذبح بل بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بالامر بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما
امر به لما قال قد صدقت بعض الرؤيا لا يقال قوله اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر لا بد وان يعود الى شيء والمذكور الذبح فوجب صرفه اليه وكان
مامورا به ولان قوله ان هذا لهو البلاء المبين اشارة الى الذبح لعدم وصف مقدماته بانها بلاء مبين ولقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما احتاج الى
الفداء لانا نقول التعبير الانتقالي على كونه مامورا بذلك وقوله افعل ما تؤمر يفيد في المستقبل فلا ينصرف الا الى ما مضى من رؤياه في المنام واضجاع الابن واخذ المدية
مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح بلاء عظيم والفداء كان عما يتوقعه من الذبح الثاني يمنع انه نسخ منه لما روي انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وتعدى

لا غيره او وصل الله تعالى ما تقدم قطعه ويمنع اشتراط بطلان الحياة في حقيقة الذبح بل هو قطع في مكان مخصوص مطلقا فانه تعالى ذبح هذا الحيوان ثم يبعث وايضا
يروى انه تعالى جعل على عنقه صفحة من حديد فكان اذا امر به ابرهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق ولا يمشي على قواعد المعتزلة لانه تكليف ما لا يطاق الا ان كان
مامورا بالاضجاع وامرار السكين على الحلق لا بالذبح فيرجع الى الاول الثالث منع انه منام لا اصل له فلا يثبت به الامر وهو خطاء فان منام الانبياء وحي معمول به
واكثر وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل ان وحي النبي عم كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال عم الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة وكانت قسمة
ستة اشهر من ثلث وعشرين سنة من نبوته كذلك وقال عم ما احتلم قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي تشكل لاهل الاحلام ولانه لو
كان حلما لا واجبا لم يجز لابرهيم عم العزم على الذبح المحرم بمجرد منام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء الرابع لا نم انه نسخ الذبح قبل التمكن
من الامتثال لجواز ان يكون بعده والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيانه بان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضي
الوجوب على الفور او ان وقت الامر كان مضيقا او امتناع الصغاير على الانبياء واعترض بان ذلك لا يمنع دفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه
وهو المانع عندهم ولانه لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لكبر سنه وعظم هذا الامر وفيه نظر لان الانبياء عم اسرع امتثالا من غيرهم الى
الاوامر والامر وان كان موسعا الا ان تقديمه اولى ومنزلة النبوة يمنع من الاخلال بالاولوية ويمنع كون المانع تعلق الامر مطلقا والا امتنع النسخ عن القائلين
بالرفع وعن الثاني بوجوه الاول انها تدل على محو كل ما يشاء وليس فيها ما يدل على ان الله يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها مع كونه متعلقا ببيان امكان مثبته
ذلك بعين الاية ففيه ترك الاستدلال بالاية الثاني حقيقة المحو هو محو الكتابة والمراد به محو ما يكتبه الملكان من المباحات وتثبيت ما اثبتا من الطاعات والمعاصي
الثالث قيل المراد به محو البلاء والبلية بالصدقة على معنى انه لولاها لنزل ذلك الرابع روي انه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء مما يتعلق
بذلك من صالح الملائكة وعن الثالث بوجوه الاول انه خبر واحد فلا يقبل فيما يجب به العلم القطعي الثاني انه يتضمن ما يدفعه العقل وفيه من التشبيه والاباطيل
ما يدل على فساده لتضمنه ان المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق وايثارهم الثالث انه يقتضي نسخ الشيء قبل وقته وقبل تمكن المكلف من العلم به وهذا
الخلاف يقتضي منع ذلك لانه يجوز هذا النسخ على ان يكون فائدة التعبد بالمنسوخ العزم على ادائه والاعتقاد بوجوبه وهذا لا يتم الا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ
اعترض على الاول بان المسئلة اجتهادية فيجوز اثباتها بخبر الواحد وعلى الثاني والثالث بانه نسخ عن النبي عم بعد علمه سلمنا انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم
لم ولكن لم قالوا بامتناعه وفائدته الثواب والعقاب باعتقاد الوجوب والعزم على فعله مبني على رعاية الحكمة في افعاله وفيه نظر لانها ليست
اجتهادية لكون قصة المعراج من الامور المشهورة وكان يجب اشتهار معاينته لانه ينافي العلم والنسخ على النبي عم غير مفيد في منع الفتح من النسخ عن الامة
قبل تمكنهم من العلم ما لم يحصلوا فيه فلا معنى لذكره هنا وحكمته تعالى ثابتة في علم الكلام وعن الرابع بمنع ان يامره بفعل ثم ينهاه عنه لانه اما ان يامره مطلقا
او بشرط زوال المنع فان كان الاول فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال وان كان الثاني فالامر بالشرط لا يجوز وقوعه من العالم
بعواقب الامور على ما تقدم ويخالف هذا ما اذا امر جماعة ان يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز ان يمنع بعضهم من الفعل لكنا نستدل بهذا المنع على
ان ذلك البعض غير مراد بالخطاب ولا مكلف به فلا يجوز ذلك بمنع جميعهم وعن الخامس ان النسخ انما وقع بعد حضور وقت الفعل ولهذا اتى على قوله سوى
انه عم بعد ان قدم الصدقة ولهذا عاتبهم الله تعالى بقوله ءاشفقتم الى ان قال فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فعلم ان وقت الفعل كان قد حضر سوى مناجاته
اولا وعن السادس بامكان ان قوله فانه معلوم نزل بعد مضي وقت كان يجوز ان يهاجرن اليه فيكون النسخ واقعا بعد وقت الفعل وقد روى
الواقدي انها جنب المعاهدة النبي عم الى قريش التجار مع جماعة ممن اسلم من قريش فكان يمنع من قدوم الميرة على اهل مكة فارسلت قريش الى النبي عم
يا رحامها الا رفعت الحجر والنفر الذين معه اليه وان لا يرد عليهم احدا هاجر اليه فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين اليهم لانهم اشترطوا ذلك وشرطوه
فمتى كرهوه زال الشرط فلم يجب ردهم ولم يكن عند الله نسخا وعن السابع بان نسخه قبل السنة يدل لعله الذي عني بالسنة بعضها ولم يكن اراد الفعل الا في بعض
السنة فيكون النسخ بيانا ان المراد بالخطاب على وجه يكون الامر متناولا لغير ما تناوله النهي وليس كذا اذا ورد النسخ قبل حضور كل شيء من اوقات الفعل لانه
يكون قد نسخ جميع ما تناوله الامر فيتحد متعلق الامر والنهي وعن الثامن اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوعه فيها لجواز وجوب ايقاع المباح
فلا يمتنع ان يكون نهى عن القتال بمكة بعد تلك الساعة على ان قوله احلت لي مكة ساعة لا يدل على اباحة القتال بل لعله اراد بذلك اباحة قتل قوم معينين كابن
خطل وغيره فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لاباحة القتال وعن التاسع بمنع تكليف من يعلم موته قبل تمكنه من الفعل وعن العاشر بمنع الملازمة والفرق
ظاهر لان وقوعه بعد الامتثال يشعر بعدم ارادة ما بعده من خطاب التكليف بخلاف ما لو اتحد المتعلق وعن الحادي عشر بان الطهارة لم يجب على
الواحد منا لاجل وجوب الصلوة عليه وكيف يكون كذلك وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلوة وجوبها عليه بل انما يجب الطهارة لظن وجوب الصلوة
عليه وهو يظن وجوبها عليه وان جوز المنع وفيه نظر فان مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهارة بل الصادق والتحقيق انه وجد وجوب الطهارة

ان كان هو الصلوة

ان كان هو الصلوة منعنا وجوبها او ورود الخطاب بها على من علم قبل تمكنه من الصلوة لكن ذلك مظنون والمعلوم توجه الامر بالطهارة فلهذا
جزمنا بوجوبها وان لم يعلم بقاء المتطهر الثاني في ان اثبات البدل ليس شرطا في النسخ اعلم انه كما يحسن النسخ الى البدل كذا يحسن نسخه الى غير بدل عند المحققين
خلافا لقوم والبدل قد يكون بالمبدل كالتوجه الى بيت المقدس والكعبة وقد لا يكون كصوم عاشورا ورمضان لانه تعالى نسخ وجوب الصدقة بين يدي
النجوى ووجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل في ذلك كله ولان المقتضي للنسخ زايل ومقتضي الجواز ثابت فثبت
الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو باطل لان النسخ هو الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط
فيه كغيره ولان الامة سميت رفع صدقة المناجاة نسخا ولا بدل هناك واما انتفاء حسنه وهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت اخر
من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر فلا فرق والعقاب بينهما لجواز نسخها الى غير بدل كما جاز الى بدل واما العلم بوقوعه في
الشرع وهو باطل لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز واما الورود في الشرع بمنع وقوعه وهو باطل لان وقوعه في الشرع
يدل على بطلان ذلك ولم يوجد في الشريعة ما يدل على المنع احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب انه نسخ الاية
بعينه نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس لنسخ الحكم ذكر وفيه نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما
وضعه لا على العرف اللغوي فالوجه في الجواب انه يجوز ان يكون نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خيرا من ثبوته في ذلك الوقت الثالث في جواز
النسخ الى الاثقل ذهب المحققون الى ذلك خلافا لبعض اهل الظاهر وبعض الشافعية ومنع بعضهم من الوقوع بعد الجواز لنا انه تعالى في ابتداء الاسلام
خير بين صوم رمضان والفدية بالمال واوجب الصوم مخيرا ثم حتم الصوم عينا ولا شك ان التعيين اثقل من التخيير ونسخ الحبس في البيوت بالجلد
والرجم وهو اشق وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بالقتال مع التشديد بان يثبت الواحد لعشرة ونسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف الى ايجابها
في اثناء القتال ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وهو اثقل وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فصارت اربعا في الحضر احتجوا بوجوه
الاول قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو والاثقل ليس كذلك وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم والجواب
لا نم ان الاخف مطلقا خير بل الاشق خير لكثرة ثوابه وكونه اصلح في المعاد وانما ما تعلق بالحال واليسر محمول على اليسر في الاخرة لئلا يتطرق اليه
مخصصات كثيرة وكذا التخفيف الرابع في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ذهب اكثر العلماء الى ذلك ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع لنا العقل
والنقل اما العقل فلان التلاوة حكم شرعي يثاب المكلف عليه قال عم من قرا القرآن واعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والحكم ايضا شرعي وقد بينا
امكان اختلاف الاوقات في نسبة المصالح لعبادة معينة اليها فيكون العبادة مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وجوزنا النسخ فجاز ان تكون هاتين
العبادتين ان يكونا مصلحتين في وقت ومفسدتين في اخر وان يكون احدهما مصلحة في وقت والاخرى مفسدة في بعض الاوقات دون بعض
او ان يكون احدهما مصلحة في وقت والاخرى في اخر فلا استبعاد في نسخهما معا ونسخ احدهما كغيرهما من العبادات واما النقل فلما روي من نسخ
التلاوة خاصة فيما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس بن مالك في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا
لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرء من القرآن لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم واما العكس ففي الاعتداد بالحول وثبات الواحد للعشرة
والصدقة قبل المناجاة الى غير ذلك من الايات والفائدة فيه حصول العلم بانه تعالى انزل مثل هذا الحكم رحمة منه على عباده واما نسخهما فلما روي
ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة احتجوا بان الحكم مع التلاوة بمنزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا يمكن الانفكاك من العلم
والعالمية والمنطوق والمفهوم فكذا هنا ولان بقاء التلاوة دون الحكم يستلزم خلو القرآن عن الفائدة ولان بقاء الحكم خاصة يشعر بزواله لان
الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا انتفت اشعر ذلك بانتفاء الحكم وهو يعرض المكلف لاعتقاد الجهل ولان هذا النسخ عبث حيث لم يلزم من ذلك اثبات
حكم ولا نفيه والجواب بمنع التساوي بين العلم والعالمية والمفهوم والمنطوق وبين التلاوة والحكم بل التلاوة كالامارة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته
دون دوامه وانما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله على نسخه للحكم دليلا ويمنع انتفاء الفائدة وقد سلفت او لحكمة خفية والثواب على تلاوتها
والجهل لازم لو لزم من انتفاء دلالة الحكم انتفاؤه وهو ممنوع ويمنع العبث وقد سبق الخامس في نسخ الخبر منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله
البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته
او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ هنا التكليف بذلك الاخبار وهذان جايزان اجماعا سواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير
مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان ذلك حكم شرعي يجوز اختلاف الاوقات فيه بان يكون بعضها مصلحة
وبعضها مفسدة وذلك كما ندب المتطهر الى القرآن وحرم على الجنب بعضه وانما جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة

الى الايمان وهل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير بتكليفنا بالاخبار بنقيضه الحق المنع وعليه العدلية كافة لانه كذب فيقبح منه تعالى تكليفنا به
والمهنت الاشاعرة على جوازه وجوزوا ان يكلفنا الاخبار بنقيض الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم اما ما يتغير فانه يجوز ان يؤمر بالاخبار بنقيض ما امرنا
ان نخبر به مثل ان نؤمر بالاخبار بكفر زيد ثم نؤمر بالاخبار عن ايمانه وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان يقال بشرط ان لا يتضمن الكذب اجمع لعشر ائط
التناقض فيه ولان لا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان لمدلول الخبر فنقول فائدة الخبر ومدلوله اما ما لا يتغير كالاخبار عن الله تعالى وصفاته وقبح
الظلم فهذا لا يجوز نسخ الفوائد فيه لجملة لان الاخبار عن ذلك كذب واما ان يتغير فان كانت احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه لان
المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة قائم هنا فثبت مقتضاه وان كانت غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية
او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبلة فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدلنا في المستقبل بانه اراد بالتابيد الف
سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرى واما الماضي فيجوز ان يخبر تعالى بانه عمر زيدا الف سنة ثم يخبرنا بانه اراد
العمر ثم يدلنا في المستقبل انه عمره الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة عن ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم
منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا ومنع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز
مطلقا لان ما دل عليه الاخبار ان كان متكررا والخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ مثبتا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور كالا(مر)
والنهي احتج المانعون بان نسخ الخبر يوهم الكذب بخلاف الامر والنهي والجواب ايهام الكذب انما يلزم لو اتحد المدلول اما مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت
لان قوله لاعذبن الزاني ابدا وان دل بظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد بذلك مدة معينة كالامر والنهي فان التعبد بهما اذا كان مؤبدا ثم
نسخه لم يلزم البدا لانا نقول انما يلزم البدا لو دلالة النهي على ان الامر لم يتناوله ما تناوله النهي لانا نقول والدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناول ما تناوله الدليل
الناسخ وانما التغاير للمتعلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البدا في الامر والنهي احتج الفارقون بان الخبر المتناول للاحكام في معنى الامر بالفعل فان معنى امرتكم
واوجبت عليكم مساو لمعنى الامر والنهي بخلاف غيره والجواب لا فرق بينهما فان كان احدهما مستلزما للكذب كان الاخر كذلك وقولهم معارض بمثله فان قولكم
انما دخل النسخ على الخبر لانه في معنى الامر معارض بقولنا انما دخل على الامر لانه معنى الخبر حكاية عن الخبر تابع له وهيئة مطابقة للمخبر عنه سواء كان ماضيا
او مستقبلا فالمخبر عنه ان زال بعد ثبوته كان نسخا في اصل الخبر بالاصالة وفيه بالتبعية لكن ذلك لا يسمى نسخا في الحقيقة قال الجبائيان لو قال اهلك الله عادا
ثم قال ما اهلكهم كان كذبا والجواب اهلاكهم غير متكرر فاذا قال ما اهلك بعضهم كان تخصيصا للاشخاص لا نسخا في الازمان بخلاف الخبر عن تكرار الفعل
تنبيه قال قاضي القضاة يبعد ان ينسخ وجوب الفعل ويحرم العزم على اداء الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة ويتخيل ان يجمع علينا ارادة المقارنة لا انه لا
يكون الفعل واقعا على ما امرنا ان يوقعه عليه الامر مقارنها السادس في جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد ذهب بعض الناس الى ان الله تعالى لو قال للمنا
افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق جوازه كما ذهب اليه الاكثر لوجوه الاول لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة كما يقتضي لفظ العموم استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا جاز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع هو الحكمة
الداعية الى جواز المخصص الثاني النسخ انما يرد على عبارة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار وعلى الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة
ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما المقارنة لاشعار النسخ لها او من غير مقارنة على اختلاف
المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد ولا معنى للفرق بينهما الثالث العادة في لفظ التابيد المستعمل في الامر المبالغة في طول الزمان لا الدوام فانه لا يفهم
من قول القائل لازم فلانا ابدا او احبسه ابدا او امض الى السوق ابدا احتج المخالف بوجوه الاول لفظ التابيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل اوقات الامكان فجرى
مجرى ان ينص الله تعالى على وجوب العبادة في كل وقت من تلك الاوقات على سبيل التنصيص فكما لا يجوز النسخ هنا فكذا الثاني لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الا(ستمرار)
لجاز دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن للتقييد به فائدة الثالث لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يجز نسخه فيخرج في الامر مثله والجواب
عن الاول بالفرق في ذكر الشيء مفصلا ومجملا ولهذا جاز التخصيص في اللفظ العام وان تناول كل فرد فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي فصلت والتنصيص فان ذلك
يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة اما بنفسه او بدلالة لامتناع وروده على المرة واحدة يمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت
بعينه بل هو في العرف مطلق على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وهذا لا يمنع من
النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه وكما يعلم بعد التخصيص ان المراد تاكيد العموم المبالغة فيه كذا يعلم بعد النسخ ان المراد من التابيد تاكيد المبالغة في
الاستمرار لا نفس الاستمرار وعن الثالث انه انما يتم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه فيهما ممنوعان لما بينا من انه يفيد المبالغة في الاستمرار ولان
الالفاظ لا تفيد العلم الضروري ويجوز ان يخلق الله تعالى فينا العلم الضروري بالدوام او يقرنه باللفظ قراين يفيده وعلى قول ابي الحسين طريق اخر ان لا يقترن به الا

مايدل على ان المراد

ما يدل على ان المراد به بعض الازمان اما مجملا او مفصلا وعن الرابع بالمنع في الخبر ايضا فان افادة الدوام فيهما امنع من قيام الدلالة على ان المراد به غير ظاهره
كما في جميع الفاظ العموم السابع في امتناع نسخ جميع التكاليف اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط التكليف ولا يجوز نسخها وعلى المحال
ان يكلف الله تعالى احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان غير العارف به
يمتنع عليه معرفة نهيه فاذن تحريم معرفته يتوقف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور هنا نعم انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه
معرفة شيء من المرادات على خلاف ما هو به لانه محال لا يستحيل فعله وقد يتكرر الخلاف في الموضعين الاول هل يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر المنعم
وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك مما يتميز بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال الا لصفة هو عليها كوجوب الانصاف
وقبح الكذب والجهل او لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع منه المعتزلة كافة للحسن والقبح ورعاية الحكمة في افعاله تعالى فان المقتضي
لهذه الاحكام انما هو صفات ذاتية لا يجوز تبدلها ولا تغيرها وبما يبنى على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي غير ممكن وجوزه
الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله تعالى بعد تكليف
العباد ان ينسخ عنهم جميع التكاليف منع منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب
عليه فيبقى التكليف بالمعرفة فبطل عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ فلا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حق من
علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ الثامن في امتناع نسخ الاجماع ذهب اكثر الناس الى ذلك وجوزه الاقل لنا ان الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول
لانه ما دام حيا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين واذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره فالاجماع انما ينعقد بعده فيستحيل نسخه بالكتاب
والسنة لاستحالة حدوثهما بعده وفي زمانه لا اجماع وبعده يستلزم حكم جميع الامة على خلاف الكتاب والسنة فيكون باطلا بالاجماع لان الثاني ان لم يكن
عن دليل كان خطأ وان كان عن دليل فان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول لزم كون الاول خطأ وهو محال وان لم يكن موجودا استحال حدوثه لا يقال ينتقض
باجماع الامة على تسويغ العامي بالاخذ باحد قولين لهم على تحريمه لو اتفقت على احدهما فالثاني ناسخ للاول لانا نقول انما سوغت للعامي الاخذ باي القولين شاء بشرط ان لا
يحصل الاجماع على احد القولين فكان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا انتفى الشرط الاول فانتفى لانتفاء شرطه من غير نسخ ولا بالقياس لان شرط صحته عدم الاجماع
فاذا وجد لم يكن القياس صحيحا فلا يجوز النسخ به ولان القياس لا بد له من اصل وحكم في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الاول او سابق
عليه فان كان بمتجدد فهو اما اجماع او قياس لاستحالة تجدد النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وان كان قياسا على اصل اخر تسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص
والتسلسل محال والنص يجب ان يكون سابقا على الاجماع الاول وصحة القياس عليه مشروطة بعدم الاجماع الاول على مناقضته ونسخ الاجماع الاول به متوقف على
صحته وهو دور ممتنع وان كان سابقا فقد دل اهل الاجماع منه دليلا على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطأ وهو محال وعلى رأي الامامية الاجماع
انما يتحقق بقول المعصوم قال المرتضى ان الاجماع مستقر قبل انقطاع الوحي وبعده على ما يأتي ولانه تعالى امر باتباع المؤمنين قبل الوحي وبعده والنسخ لا يتناول
الادلة بل الاحكام فجاز ان يثبت حكم دليلا بالاجماع قبل انقطاع الوحي ثم نسخ بانه ينزل التاسع في نسخ القياس منع قاضي القضاة من نسخ القياس ومنعه
الحنابلة لان فرع الاصول لم يجوزوه فقد مع ثبوتها ولا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ولانه انما يثبت بعد انقطاع الوحي وقيل ان القياس ان كان معلوم العلة
جاز نسخه لان النبي لو نص على ان علة تحريم الربا في البر هي الكيل وامر بالقياس كان ذلك كالنص في تحريم الربا في الارز فكما جاز ان يحرم الربا في الارز ثم نسخه جاز
ان ينسخ هنا تحريم الارز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه على البر ومنعت الامامية منه لانه ليس بدليل عندهم وقال ابو الحسين ان كان القياس
موجودا في زمن النبي بان يكون قد نص على اصل كتحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل مثلا بامارة تدل عليه فاذا قضى
بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر امكن نسخه بالنص على اباحة بيع الارز وبالقياس على ما نص على اباحته من المأكولات ويعتد بالقياس عليه بواسطة كونه
مأكولا بامارة هي اقوى من امارة التحريم وان كان بعده بان يؤدي اجتهاد مجتهد بعد البحث عن الادلة الى تحريم شيء ثم يطلع على نص او قياس او اجماع متقدم
او يختلف الامة على قولين قياسا ثم يجمع على احدهما فان اجماعهم الثاني رافع لحكم القياس الذي اقتضاه القول الاخر لم يرفع حكم قياسه الاول فان ذلك لا يسمى نسخا
وهذا كله انما يتم على القول باصابة كل مجتهد حيث انه يتعبد بالقياس الاول ثم رفع ومن منع لم يكن القياس الاول متعبدا به عنده وقيل علة القياس ان كانت منصوصة
فهو في معنى النص فيكون نسخ حكمه بنص او بقياس في معناه ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه كان متعبدا بالعمل بما اوجبه ظنه
فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل ظهر انه كان منسوخا وبين الامرين فرق وان كانت مستنبطة بنظر المجتهد فحكمها في حقه غير
ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا لما قلنا ان النسخ رفع حكم خطاب وان شاركه النسخ في رفع الحكم وقطع
استمراره سواء قلنا ان كل مجتهد مصيب اولا العاشر حكم الفرع هل يبقى مع نسخ حكم اصله اختلف الناس في نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهب

لتنقية الى بقاء حكم الثاني والوجه الاخير انا ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار العلة في نظر الشرع باثبات حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل خرجت
العلة المستنبطة من الاعتبار فبطل تابع الاعتبار قالوا لو لم يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث حكمتم بتبعية رفع حكم الفرع لرفع حكم الاصل
والنسخ بالقياس باطل سلمنا لكن انما يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع لو افتقر الحكم في دوامه الى دوام سببه وهو ممنوع سلمنا لكن ينتقض بالاب كان ولده الصغير
تابع له في الاسلام والكفر ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال اسلامه والجواب ليس رفع حكم الفرع بالقياس على رفع حكم الاصل والا افتقر الى علة جامعة
بل رفعه لانتفاء علته والحكم ان افتقر في دوامه الى دوام علته فالمطلوب والا فالاجماع على انه لا بد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو انتفت حكمة الحكم قطعا
امتنع بقاؤه بعدها واذا وجب دوام احتمال الحكمة وجب اعتبارها لاستحالة بقاء الحكم لحكمة غير معتبرة واذا انتسخ حكم الاصل فلا اعتبار لها وليس اسلام الاب
علة لاسلام المولد ولا دوام اسلام الاب معتبرا في دوام اسلام الابن حتى يلزم من الانتفاء الانتفاء ولان المرتد بحكم المسلم **الحادي عشر** في نسخ الفحوى اتفق الناس
كافة على جواز النسخ لفحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لانه انما دل على تحريم الضرب لغة فاللفظ المفيد للشيء من جهة اللغة يجوز ان يقع
النسخ به وان كان يدل من جهة الاولى فهو آكد من اللفظ فجاز النسخ به ايضا واتفقوا على جواز نسخهما معا وانما اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى
وبالعكس والمطبق الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى لان الفحوى تابع فلا يتصور بقاؤه مع ارتفاع متبوعه واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد
فيه القاضي عبد الجبار فجوزه تارة لانه جرى مجرى التنصيص على تحريم التافيف والضرب فكما جاز رفع حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الاخر ومنع
اخرى وهو اختيار ابي الحسين لئلا ينتقض الغرض فان الغرض من تحريم التافيف الاعظام فلو سوغ الضرب نقض غرضه وقال المرتضى لا يحسن ان يقول لا تقل
لها اف واضربها لكن يحسن لا تضربها وان قلت لها اف فيجوز نسخ الاكثر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه ثم قال وغير ممتنع ان يقال ان الحال فيما بيننا يخالف المصالح
الدينية لامتناع ان يمنع من التافيف في الشاهد الا لاجل الترفيه والتنزيه عن الاضرار به فلا يجوز ان يجامع ارادة الاضرار الاكبر ومصالح الدين غير ممتنع ان
تختص قاتلة بالاكبر والاخرى بالاصغر فالاولى جواز نسخ كل منهما مع تبقية صاحبه وفيه نظر لان البحث في المفهوم وهو الذي يعرف الغرض وثبوته في محل
السكوت ان ثبت بالقياس كان نسخ حكم الاصل موجبا رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يسم ذلك نسخا وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع
حكم الاصل فان رفع التابع لا يوجب رفع متبوعه وان ثبت باللفظ فدلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما
دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فامكن ان يبقى حكم احديهما لا يستلزم رفع حكم الاخرى لا يقال لما كانت دلالة الفحوى تابعة
لدلالة المنطوق امتنع بقاء الفرع مع رفع الاصل ولان الغرض اعظام الابوين ورفع حكم الفحوى يخل بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع مع بقاء حكم المنطوق
لانا نقول دلالة الفحوى وان كانت تابعة لكن نسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل الحكمة ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لانها تابعة لحكمة
ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغايته ما يلزم من نسخ حكم
الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتافيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال
احد الغرضين ابطال الاخر وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف ورفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص ونسخ
الفحوى يستلزم ابطال الاصل لان الفحوى هي الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية **الفصل الرابع** في الناسخ وفيه مباحث **الاول** في حده يطلق الناسخ
على الناصب للدلالة الناسخة فيقال الله تعالى ناسخ للتوجه الى بيت المقدس قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها وقال فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم فيقال
وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى طريق النسخ فيقال القران ناسخ للسنة
وآية كذا نسخت آية كذا او كذا من الرسول صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة
في الله تعالى او في الطريق المعرف لارتفاع الحكم فعند المعتزلة انه حقيقة في الطريق فقالوا في حده الناسخ قول صادر من الله تعالى او رسوله او فعل منقول عن
رسوله يفيد ان مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن رسوله او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعرة ان الناسخ
في الحقيقة هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ ويسمى ناسخا مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعالى
وان كان هو الدليل فهو الطريق وليطلق على ما شاء فقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وعرف منه بهذا الحد ان يتناول كل ما كان طريقا الى النسخ سواء كان متواترا او آحادا قال ابو الحسين قال ويخرج منه خبر
الواحد لانه لا يوصف بانه دليل على الحقيقة وما دل على نسخ الحكم الثابت بالفعل ويلزم ان يكون العجز ناسخا لانه دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت
وان يكون الامة اذا اختلفت على قولين ثم سوغت للعامي الاخذ بايهما شاء ثم اجمعت على احدهما ان يكون ذلك ناسخا لانها كانت بعثت على اباحة تقليد الطائفة
الاخرى ثم حده هو بانه قول صادر عن الله تعالى او منقول عن رسول الله او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى

او بنص او فعل

او بنص او فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ويدخل فيه خبر الواحد لانه وان كان امارة لكنه يوصف بانه يفيد ازالة
مثل الحكم الثابت ويخرج منه اتفاق الامة بعد الخلاف لانه ليس صادرا من الله تعالى ومن رسوله ولا يكون الشرع ناسخا للحكم العقلي لان العقل ليس
بقول ولا فعل منقول عن الرسول صلى الله عليه وآله ولهذا لا يلزم عليه العجز المزيل للحكم ولا تبيينا الحكم مجازا او شرطا او صفة او استثناء لعدم تراخيه ولا البدل لانه ازالة
نفس الحكم ولا ما اذا امر الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه وان ازال مثل الحكم الا انه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وفيه نظر لان ذكر جزئيات
المحدود في الحد غلط والاولى ان يقال الناسخ طريق شرعي ما يدل على ان مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا **الثاني** في شرائط الناسخ على الاجمال وهي امور الاول ان يكون خطابا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا لان ثبوت الحكم مادام حيا فلا
يحتاج الى الرفع الثاني ان يكون متراخيا الثالث وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزلة خلافا لنا الرابع دخوله على ما يصح ان يدخله التخصيص لاستحالة النفاذ متعلق
الامر والنهي ولا يشترط ان يكون رافعا للمثل بالمثل بل ان يكون رافعا فقط ولا في ناسخ القران ان يكون قرانا ولا في ناسخ السنة ان يكون سنة بل يكفي ان يكون
مما يصح النسخ به ولا ان يكون مقتضيا قاطعين بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر وان لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد ولا ان يكون الناسخ متناولا لمثل
لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كليهما بالاباحة
وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع واما شرطا ان يكونا رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان ولا كونهما ثابتين بالنص بل يجوز ان يكونا بلحن القول وبفحواه
وظاهره **الثالث** في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله لوقوعه في آية الاعتداد
والمناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وغير ذلك واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقال بجوازه ووقوعه اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين
من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج ومنع الشافعي واكثر الظاهرية واحمد بن حنبل في رواية الامتناع
ذلك لنا ان كل واحد منهما دليل موجب للعلم والعمل فكما جاز نسخ الكتاب بمثله جاز نسخه بالسنة لمساواتهما واما الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو ضعيف اما اولا فلانه من نسخ القرآن بخبر الواحد واما ثانيا فلجواز نسخه بقرآن نسخت
تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال روي عن عمر انه قال لولا انني اخشى
ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على انه لم يكن قرآنا لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا
يلزم انه لم يكن قرآنا لان الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل يقبل لعدم نسخ المتواتر بالآحاد ممتنع لانا نقول والسنة وهو رجم النبي صلى الله عليه وآله انما هو من باب الآحاد وثابتة
اجماع الامة على الرجم والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس احالته على سنة متواترة لم يظهر لنا اولى من احالته على قرآن منسوخ
لم يظهر بسبب نسخ تلاوته والتحقيق ان لفظ الزانية والزاني ان كان عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا
الا مع ثبوت المتاخر عن وقت العمل فهو ممنوع واحتجوا على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث ناسخ لآية الوصية وهو ضعيف لانه خبر واحد لانه لو كان
متواترا لبقي الى الآن كذلك لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه واقعة مهمة وحيث لم يبق متواترا دل على انه لم يكن متواترا على انه قد منعه اكثر الناس مع اتفاقهم
على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر بانه يأتي بخير منه او مثله فيجب
ان يكون من جنسه كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب آتك بخير منه فانه يفيد انه يأتي بثوب خير منه وجنس القران قرآن وبانه المنفرد بالاتيان
بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلامه دون السنة التي يأتي بها الرسول ولان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة ليست خيرا من القرآن
ولان قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير يدل على ان الآتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهو القران دون غيره الثاني قوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم فوصفه بانه مبين للقران ونسخ القران رفعه والرفع ضد البيان **الثالث** قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية اخبر بانه المبدل **الرابع** حكى تعالى عن المشركين
انهم قالوا عند تبديل الآية بالآية انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من
ربك وهو يدل على ان ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للايهام **الخامس** قوله تعالى وقال
الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القران لا ينسخه السنة **السادس** انه يوجب
التهمة **السابع** السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله فاتبعوه فلو رفع القران فلا يرجع عليه بالابطال كما لا ينسخ القرآن
والسنة بالقياس المستنبط منهما **الثامن** القران اقوى من السنة لانه معجز وان قدمه في الحكم واقره عليه وآله ولان لفظه معجز ولوجوب الطهارة من الجنابة والحيض
على تاليه ومماسه على من مسه فلا يرفع بالاضعف والجواب عن الاول من وجوه الاول قال ابو هاشم قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يكون ناسخا
بل جاز ان يكون مغايرا له يحصل بعد النسخ فيوهم ان الآية دلت على ترتيب الاتيان بذلك الخير على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخها مترتبا على الاتيان بذلك

الخبر على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخها من باطل الاتيان بذلك الخبر دل الثاني قال ابو هاشم ايضا المفهوم من رفع الاية نسخ التلاوة دون الحكم فقط فانه قد لا
يطلق النسخ على حكمه ويشتد ذلك ولهذا يقال ما نسخت الاية بل نسخ حكمها ومنعه ابو الحسين لان الناس يطلقون النسخ على اية المناجاة نقلا ونقابا فيه الثالث
يمنع من كون الخبر من جنس الاية المنسوخة والمثال معارض بمثل ما ان يلقى بحمد وثناء جميل الخبر بخير منه فانه لا يقتضي ان الذي تلقاه به من جنس الحمد والثناء
بل من العطايا على المانع الجنسية بين الثوب وعوضه فانه لا بد من اضماره وليس اضمار ثوب بخير منه اولى من اضمار شيء خير منه والقران والسنة متساويان
في اسنادهما اليه تعالى فان المراد بالاتيان شرع الحكم والزامه والسنة كالقران في ان المثبت لها هو الله تعالى وليس المراد من نسخ الاية نسخ رسمها العلم التفاضل
بين الايات في الخيرية لتساويها كلها في كونها خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم القران المنسوخ ويكون اصلح في التكليف
وانفع للمكلف والله تعالى هو المتمكن من تبديل الحكم وازالته والاتيان بخير منه سواء كان ظهوره بالقران او السنة وهو المتفرد بالقدرة عليه وعن الثاني
النسخ نوع من البيان كما ان التخصيص نوع لتشاركهما في مطلق التخصيص وايضا يحمل البيان على معنى ليظهر لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه يتناول كل شيء
حتى المنسوخ واظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقران ولان وصفه بانه مبين لا يمنع من كونه ناسخا والتحقيق ان نقول النسخ اما ان يكون بيانا او لا فان كان
الاول اندرج تحت العموم والاجمال تصدى منعه لان الاية مختصة بما يحتاج الى البيان وعن الثالث ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقران او السنة
والتحقيق انه لا حجة في هذه الاية لدلالة التقابل الملائمة بين التبديل وقولهم بالافتراء ليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية وعن الرابع انها تدل
على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها بالوحي وان كانت لا تتلى ولان من اتهم الرسول بذلك في نبوته
ومن يكون هذه حاله فالنبي صلى الله عليه وآله متهم عنده سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته وعن الخامس انها تدل على انه لا
ينسخ الا بوحي ونحن نقول بموجبه لان السنة منه وعن السادس ان النفرة زائلة لقوله وما ينطق عن الهوى وعن السابع ان السنة لم ينسخ مثلها
بل غيره ولا امتناع فيه ولان القران دل على وجوب اتباعه فاذا حكم بنسخ الاية وجب اتباعه فيه ولان السنة لم ترفع القران بل حكمه وحكمه ليس اصلا لها
فالمرتفع ليس الاصل وعن الثامن ان ما ذكروه لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وخصوص السنة فانه يجب تقديم خصوص السنة على عموم
الكتاب وكذا لو تعارض عقلي وعموم اية فان العقلي يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على ان السنة الناسخة ليست منافية للقران بل مثبتة ومخصصة
للازمان **الرابع** في نسخ السنة المتواترة بمثلها وبالقران اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة وفي [illegible]
ووجوب الرجوع اليها واما نسخ السنة بالقران فذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه ومنع في الاخر من
عقله ووقوعه سمعا لنا وجوه الاول انهما دليلان من الله تعالى قطعيان فكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره لتساويهما الثاني التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا في ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قران يدل عليه الا قوله فاينما تولوا فثم وجه الله وليس دليلا عليه بل على التخيير بين الجهات اعترض بجواز وجوبه
بقران نسخت تلاوته او ان نسخه بالسنة ايضا ولا يلزم من ثبوت التوجه الى الكعبة بالكتاب ان يكون تحويل من بيت المقدس بالكتاب لان الظاهر انه حول
من بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان يقلب وجهه في السماء لانتظار ما يؤمر بعد التحويل واجيب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ
بشيء من الادلة لجريانها في الزمان نسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ تقدمه بدليل اخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره يوافقه في حكمه
وانما حكمنا بالنسخ في الايات التي اعتقدنا النسخ فيها للصلاحية والاقتران لانها طريق صالح للاقتناع وقد فقدنا الا انتقله فيستند اليها وفيه نظر لان الطريق
الدال على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجد في شيء حكمنا بثبوته فيه ولا ينسد الباب واما المنسوخ فانه متى وجد ما ينافيه من الادلة حكم بانه منسوخ
وان استند الحكم الى غيره الثالث قوله تعالى فالان باشروهن نسخ تحريم المباشرة بالليل على الصائم في ابتداء الاسلام وقد كان ثابتا بالسنة الرابع نسخ صوم يوم
عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء ثابتا بالسنة الخامس صلوة الخوف ورد في القران ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تأخيرها الى
انقضاء القتال حتى قال صلى الله عليه وآله يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشا الله قبورهم نارا لحبسهم له عن الصلوة السادس قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان
قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما يرده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار
والسؤالان المذكوران واردان هنا السابع لو امتنع فاما من حيث القدرة والصحة او من حيث الحكمة والقسمان باطلان اما الاول فان قيل انه تعالى لا يوصف
بالقدرة على كلام ينسخ سنة نبيه اذ لو اتى بكلام هذا سبيله لكنه دال على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلام من
كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فان قيل لو نسخ الله تعالى كلام نبيه لنفر عنه واوهم انه لم يرض سنته وهو باطل لان النسخ رفع الحكم بعد
استقرار مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لانه لو لم يرض بما سنه لم يقره عليه على ان ذلك لو نفر عنه لنفر نسخ سنة بمثلها احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم وهو يدل على ان كلامه بيان للقران والناسخ بيان المنسوخ فلو كان القران ناسخا للسنة لكان القران بيانا للسنة فيكون كل منهما

بيانا لصاحبه

بيانا لصاحبه والجواب لا دلالة فيه على انه لا يتكلم الا بالبيان سلمنا لكن البيان الابلاغ لانه عام في كل القران فحمله على بيان المراد لتخصيصه بالمجمل سلمنا
لكن جاز اختلاف الجهة **الخامس** في النسخ في خبر الواحد اتفق القائلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد على جواز نسخ خبر الواحد بمثله وقد وقع في قوله
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها واتفقوا على نسخ خبر الواحد بالمتواتر من القران والسنة واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على
جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون اما الجواز فلان الخبر طريق الى معرفة الاحكام ومخصص العمومات المتواترة والنسخ نوع منه
وايضا لا استبعاد في ان يتعبد الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا احادا والتحقيق ان خبر الواحد ليس هو الناسخ بل كلام الرسول هو الناسخ لكن
وصوله الينا بالاحاد وقد تعبدنا الله تعالى بالعمل بخبر الواحد ولا فرق بين ان يرفع الحكم عن بعض الاشخاص وبعض الازمان واما عدم الوقوع فلوجوه
الاول ان الصحابة ابطلوه اذا نسخ حكم الكتاب قال علي عم لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت واعترض بانه لا يلزم من امتناع العمل بخبر واحد لا يعلم صدقه امتناع العمل به مطلقا ولهذا علله بعدم الدراية
بصدقها وفيه نظر فان خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا فلو علله بعدم افادته العلم لزم رده مطلقا بل الاعتراض ان عليا عم علل بالفسق الثاني الاحاد ضعيف
والمتواتر اقوى فلا يرفع الاضعف الاقوى ونقض بالتخصيص ولانه وان ضعف من حيث كونه احادا الا انه اقوى من جهة خصوصه والظن الحاصل من الخاص
اذا كان احادا اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه وتطرق الضعف الى العام من
جهة تخصيصه واحتمال ارادته بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق التخصيص الى العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد
من الخبر الواحد اقوى الثالث النهي ورد بالعمل بخبر الواحد فلا يكون ناسخا وسيأتي الجواب عنه احتج الظاهرية بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر
بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يبين انه ما تناوله وما
كان مرادا من العام الثاني خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتأخر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد
قد تحقق في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها وقوله كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين ومنع الحمل والمدة منسوخ بابعد الاجلين واذا جاز نسخ الكتاب
بخبر الواحد جاز نسخ المتواتر به لعدم القائل بالفرق الرابع ان اهل قباء نسخوا القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عم الخامس كان رسول الله صلى الله عليه وآله ينفذ
الاحاد الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ والمنسوخ السادس الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فالحكم به كالحكم بالاية فجاز نسخ الاية
به كما جاز بالاية مثلها والجواب عن الاول بالفرق بين النسخ والتخصيص بالاجماع وبدليله ولعل الجواز العقلي الوقوع فالاجماع منع منه وعن الثاني
ان المتواتر مقطوع به بخلاف الواحد فجاز ان يكون هذا التفاوت مانعا من ترجيح خبر الواحد وعن الثالث بالمنع من نسخ في هذه الايات لان قوله قل
لا اجد انما يتناول الموحى اليه الى تلك الغاية ولا يتناول ما بعده فرجل النهي بعده نسخا وقوله لا تنكح المرأة على عمتها مخصص لقضية الاية بالمسبول الا انه نسخ و
قوله لا وصية لوارث سبقه جماعة كثيرة والاعتداد بابعد الاجلين جاز ان يكون الاجماع صدر عن خبر ثم لم ينقل ذلك الخبر اصلا استغناء بالاجماع عنه واذا جاز
ذلك فالجواب بعيد اجماعهم عن خبر ثم يضعف نقله استغناء بالاجماع عنه فلا يمتنع ان يكون الخبر مقطوعا عندهم ثم يضعف نقله لاجماعهم على العمل
بموجبه على انا نمنع النسخ هنا وعن الرابع لعلهم اخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه او لعله انضم اليه من القرائن ما افاد العلم
لقربه من المسجد وارتفاع الاصوات بان القبلة قد استدارت وعن الخامس باحتمال ان يكون المبعوث مفتيا لا راويا وعن السادس ان ما ثبت من الاجماع
يمنع من كون الحكم باخبار الاحاد معلوما اذا خالفت دافعا لحكم الكتاب **السادس** في ان الاجماع لا يصح ناسخا هذا مذهب الاكثر خلافا للسيد المرتضى
وبعض المعتزلة وعيسى بن ابان لنا ان المنسوخ بالاجماع اما نص او اجماع او قياس والكل باطل اما الاول فلاقتضائه وقوع الاجماع على خلاف
النص وخلاف النص خطأ فالاجماع يكون خطأ واما الثاني فلان الاجماع المتأخر ان اقتضى كون الاول وقع خطأ استلزم تخطئة الاجماع
فهو باطل وان اقتضى كونه صوابا الى هذه الغاية فالاول ان كان مطلقا لم يكن مقيدا بالحكم الموقت الى الغاية وان كان مقيدا الى الغاية فذلك
الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع المتأخر ناسخا له واما الثالث فلانه انما يتصور لو اقتضى القياس حكما ثم
اجمعوا على خلافه فيزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتراخي الاجماع عنه وهو محال لان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد فقد زال
شرط صحة القياس وزال الحكم لزوال الشرط فلا يكون نسخا وفيه نظر لانا اذا كنا متعبدين بالقياس ثم دل على شيء وجب علينا العمل به وتجدد
الاجماع ليس بمحال فاذا تجدد ارتفع حكم القياس وهو معنى النسخ ولو كان كون عدم ظهور الاجماع شرطا في القياس مانعا من النسخ لكان
كل دليل كذلك اذ كل دليل مشروط بانتفاء معارض يتجدد فظهور الناسخ مزيل لشرط الدليل الاول فيزول لزوال شرطه من غير نسخ احتجوا

بان الاجماع دليل قطعي شرعي فجاز النسخ به بالقران والسنة المتواترة وبان ابن عباس رضي الله عنه لما قال لعثمان كيف يحجب الام عن الثلث بالاخوين
والله تعالى يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبها قومك يا غلام وهو دليل النسخ بالاجماع والجواب عن الاول
النقض بالقياس عند القائلين والفرق بان القران والسنة اصلان بخلاف الاجماع وعن الثاني ان الحكم ليس بمنسوخ بل انه دل على صدق الجمع على اثنين
وهو شائع في اللغة **السابع** في ان القياس لا يكون ناسخا اختلف الناس في ذلك فمنعه الامامية لاعتقادهم بطلان القياس وذهب جماعة كثيرة
من سوغه الى ذلك ايضا وقال الحنفية يجوز النسخ به لدليل ظني وقطعي وفصل بعض الشافعية فقال يجوز النسخ بالقياس الجلي دون الخفي قال الغزالي ان
اراد بالجلي المقطوع به فصحيح اما المظنون فلا وما يتوهم القطع فيه ثلث مراتب الاول ما يجري مجرى النص واوضح منه كتحريم الضرب بتحريم التافيف
فلو كان قد ورد نص سابق باباحة الضرب كان هذا القياس المتاخر ناسخا الثاني لو ورد نص بان العتق لا يسري ثم ورد قوله من اعتق شركا من
عبد قوم عليه الباقي لقضينا بان عتق الامة قياسا على العبد لانه مقطوع به للعلم القطعي بان قصد الشارع الى المملوك لانه مملوك لا الذكورية والانوثة
ان يرد النص باباحة النبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها فانه ينسخ اباحة النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس عند قوم ومطلقا عند
اخرين لعدم الفرق بين حرمت كل مشتد وحرمت الخمر لشدتها وكذلك اثر النظام والمفيد من الامامية بالقياس على العلة المنصوصة وان انكر اصل
القياس وهو الذي اخترناه لنا على المنع انه لا يجوز ان ينسخ كتابا ولا سنة ولا اجماعا بالاجماع ولا قياسا اخر لان الثاني لا بد وان يترجح على الاول اما
ان نقول به القياس الاول ليس بقياس لعدم تجدده والترجيح شرط في الاعتضاد او نقول انه وان لزم منه رفع حكمه فهو معنى النسخ لكنه ليس بنسخ لانا
قلنا النسخ هو خطاب دال على الارتفاع احتج المخالف بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان
يكن منكم الف يغلبوا الفين نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة وليس مصرحا به وانما هو مبنية عليه وهو نفس نسخ حكم النص بالقياس ولان النسخ
احد البيانين فجاز بالقياس كالتخصيص والجواب ليس ثبات الواحد للاثنين الرافع لثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس بل من نفس مفهوم اللفظ
والقياس ينتقض بالاجماع ودليل العقل وخبر الواحد فانها تخصص ولا ينسخ بها **تذنيب** نسخ الا رفع المعلوم بالمظنون ليس عقليا لامكان ان يتعبدنا
بنسخ النص بالقياس على نص اخر نعم يستحيل ان يتعبد بنسخ النص بقياس من مستنبط من ذلك النص لاداءه الى مناقضة لنفسه وانما دل عليه السمع كقول
معاذ اجتهد رأيي بعد فقد النصوص واجماع الصحابة على ترك القياس لو عارض خبر واحد فكيف المتواتر لاشتهار قولهم عند سماع خبر الواحد لولا
هذا لقضينا فيه برأينا **الثامن** في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ قد يعلم ذلك باللفظ وبالتاريخ مع التنافي اما اللفظ فان يوجد لفظ النسخ فيقول
هذا ناسخ لذلك او هذا منسوخ بكذا او نسخ كذا ايضا اما من النبي ص او الامام او الامة كلها واما التاريخ مع التنافي فبان يتنافى الحكمان بحيث لا يمكن
الجمع بينهما مع علم التاريخ اما بان يتنافيا نصا كقوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نفي التثقيل المذكور او يتنافيا ظاهرا
من جهة الاحتمالات التوجه اليهما ويعلم التاريخ تارة باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او يوجد في اللفظ ما يدل على التقدم مثل كنت نهيتكم والان
خفف الله عنكم وتارة بغيره وهو وجوه الاول ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا والاخر في سنة كذا الثاني ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم
والاخر بالعكس كقوله كان هذا في غزاة بدر والاخرى في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة ومنه بعدها الثالث ان يروي احدهما متقدم الصحبة للرسول
ويروي الاخر متاخرها مع انقطاع صحبة الاول عند ابتداء صحبة الاخر بخلاف ما لو دامت وهنا طرق ضعيفة الاول قول القضاة اذا وافق احد الخبرين حكما
العقل على انه مقدم وليس كذلك لامكان ابتداء الشرع بما يخالف الاصل ثم ينسخ بما يقتضيه العقل الثاني قال القاضي عبد الجبار انه اذا قال الصحابي في احد
الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر وان لم يقبل قوله لادى الى نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي يترتب عليه الرجم وان كان لا يقبل
في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احدى الحاملين وان كان ترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها
في النسب فلا يمتنع ان لا يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بسببه من اسبابه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الخبر الواحد في تاريخ الناسخ
ولا يقتضي وقوعه الا ان يبين انه يلزم من ثبوت اصل الحكم ثبوت الاخر وليس كل شيء لم يمتنع فهو ثابت لا محالة بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر
فان القاضي لم يستدل على الثبوت بعدم الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية الثالث لو قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء
من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين لم يكن حجة لجواز ان يكون قوله عن اجتهاد وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ فقال هذا منسوخ بكذا لم يقبل لجواز
ان يكون عن اجتهاد ويجب الرجوع اليه وان لم يعين بل قال هذا منسوخ بكذا لم يقبل لجواز ان يكون عن اجتهاد ولا يجب الرجوع اليه وان لم يعين بل
قال هذا منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو باطل لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر **الرابع** لا اعتبار بكون احدهما مثبتا
في المصحف بعد الاخر فان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب النزول كاية العدة ولا بكون راوي احدهما من احداث الصحابة لانه قد ينقل عمن

تقدمت صحبته

وتقدمت صحبته وان روى عن النبي ص من غير واسطة لجواز ان يكون رواية متقدم الصحبة متاخرة ولا ان يكون اسلام احدهما اسبق
التاسع في ان الناسخ اذا كان مع جبرئيل ع او النبي ص هل حكم ام لا اتفق الناس كافة على ان الناسخ اذا كان مع جبرئيل لم ينزل به الى النبي ص لم يثبت له
حكم في حق المكلفين بل هم في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبرئيل واختلفوا فيما اذا ورد النسخ الى النبي ص ولم يبلغ الامة هل
يتحقق النسخ في حقهم بذلك ام لا ذهب بعض الشافعية الى الاثبات وبعضهم الى النفي وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل والوجه الاول لنا وجوه الاول التكليف
منوط باذن الشرع وقد يقع بغير قطع لانه مع الثاني النسخ اسقاط محض لا يعتبر فيه رضا من عليه فلا يعتبر علمه كالطلاق والعتق الثالث نسخ الحكم اباحة
ترك الذي هو حق الشارع فيثبت مع علم من ابيح له كالاباحة ثم دسبانه لكل احد فانه يباح للجاهل كالعالم الرابع اذا علم المكلف نسخ الحكم تحقق رفعه
فاما ان يستند الرفع الى العلم بالنسخ والثاني باطل فان العلم غير مؤثر في الرفع فيتعين الاول الخامس اباحة ترك الفعل بعد ايجابه او اباحة الفعل بعد
حظره فلا يتوقف على علم من ابيح له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها من حيث لا يعلم فانه يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة
ولا يقع الطلاق بخروجها احتج المخالف بان النسخ له لازم من حيث ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتثال الخروج بالفعل الواجب اولا عن العهدة ولزوم
الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية فينتفي ملزومها اما عدم ارتفاع الحكم السابق فلان المكلف
يثاب على فعله ويخرج به عن العهدة ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة
استداروا ولم يأمرهم ص باعادة ما فعلوه الى الجهة المنسوخة واما عدم لزوم الخطاب بالنسخ للمكلف قبل البلوغ فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولان المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان عاصيا ثم
غير خارج عن العهدة وفيه نظر لانه من الثواب على فعله نعم يثاب على عزمه وطلبه وانقياده الى اوامره تعالى ويمنع الاثم بتركه قبل بلوغ النسخ اليه فانه
المتاني عن الجاهل بالقبلة لا يعيد صلوته ولان التكليف منوط بالعلم ولم يعلموا فلا فسخ صلوتهم والنسخ لا يستلزم التعذيب لاشتراطه بالعلم
العاشر في ان الزيادة على النص هل هي نسخ ام لا اعلم ان الزيادة اما ان تكون مستقلة بالمزيد عليه او منفصلة والاول اما ان يكون مؤثرة
في المزيد عليه بان يعتبر حكمه في الشريعة حتى لو وقع مستقلا من دونها لم يعتد به كزيادة ركعتين على ركعتين كما روي ان فرض الصلوة كان
ركعتين فزيد في الحضر واما غير مؤثر كزيادة عشرين على حد القاذف والتغريب على حد الزاني والرجم على حد المحصن واما المنفصلة فكزيادة صلوة
سادسة او صوم شهر ثان او صدقة غير الزكوة وقد اتفق العلماء على ان الاخيرة ليست ناسخة لانها لا ترفع حكما شرعيا وانما جعل اهل العراق
زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانه يجعل ما كان وسطى غير وسطى واختار
قاضي القضاة بالالتزام ان زيادة عبادة على اخر العبادات يكون نسخا لانه يجعل الاخيرة غير اخيرة ولو كانت الفروض عشرا اخرجته عن كونه عشرا وفيه نظر
لوقوع الاطلاق الشرعي على الوسطى بذلك بخلاف ما ذكروه وانما الخلاف في القسمين الاولين وهو زيادة الركعتين وزيادة العشرين في الجلد فقال
الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحاب الشافعي انهما ليسا نسخا على كل حال وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي ان الزيادة نسخ على كل
حال ومنهم من فصل فقال السيد المرتضى وقاضي القضاة ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كان نسخا كزيادة الركعتين والا فلا كزيادة التغريب وقال ابو علي ان كانت الزيادة
مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وان لم يغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخا كزيادة التغريب في المستقبل على الحد يكون
نسخا فاما الزيادة التي لا ينفك المزيد عليه منها فنحو ان يجب علينا ستر بعض الركبة فيجب علينا ستر الفخذ ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا ولم يجعلوا الزيادة
عند الغزو نسخا نحو قطع رجل السارق بعد قطع يديه واحدى رجليه وقال قوم ان كان النص افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته
الزيادة كانت نسخا كقوله ص في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد نفي الزكوة عن المعلوفة بدليل الخطاب فاذا زيد في الزكوة في المعلوفة كانت نسخا وقال ابو
الحسين وانعم بما قال الحاكم في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلثة لا رابع لها الاول في معنى النسخ الثاني في اسمه الثالث في حكمه اما الاول فبان يقال
هل الزيادة على النص يفيد معنى النسخ ام لا والحق انها يفيده لان معنى النسخ هو الازالة وكل زيادة فهي مزيلة لحكم من الاحكام لان اثبات كل شيء لا اقل
من ان يقتضي زوال العدم الذي كان وانما يتم كلامه هذا لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي واما الثاني فان يقال هل الزيادة على النص يسمى نسخا ام لا
والحق ان الزايل بهذه الزيادة التي كلامنا فيها وهي الزيادة الشرعية ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت الزيادة نسخا وسمي
الدليل المثبت لها ناسخا وان كان عقليا لم يسم نسخا واما الثالث فبان يقال هل يجوز اثبات الزيادة على النص بخبر الواحد وقياس ام لا والحق ان الزايل
ان كان حكما عقليا جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع نحو ان يكون الثابت بالزيادة مما يعم به البلوى فلا يقبل فيه خبر الواحد

بعضهم او يكون حدا او كفارة او تقديرا فلا يقبل فيه القياس عند بعضهم لا باعتبار النسخ بل باعتبار امور اخر وان كان شرعيا وكان دليل الزيادة متاخرا عن ذلك
لم يجز اثباته بالقياس لان القياس المتاخر لا يرفع حكم النص وان كان خبرا واحدا وكان الحكم المرفوع ثابتا بخبر الواحد جاز ان يقبل في الزيادة وان كان مقطوعا لم
يجز اثباته بخبر الواحد وان اجمعت الامة على قبول خبر الواحد في ذلك علمنا انه كان مقارنا وانه كان مخصصا فهذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك

الحكم الاول

احكام تسعة الاول زيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين لا تزيل حكما شرعيا بل نفي وجوب الزيادة فهو معلوم بالعقل لان ايجاب الثمانين اعم
من ايجابها مع نفي الزايد ومع ثبوته لصدقه على كل واحد من التقديرين وما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز نفيا ولا اثباتا فايجاب الثمانين لا يدل على
عدم الزايد وانما عرف نفي الزايد بالبراءة الاصلية وهي دليل عقلي ولم ينقلنا عنه دليل شرعي فالمثبت للزيادة لا يرفع حكما شرعيا فلا يكون نسخا ويجوز اثباته بخبر
الواحد والقياس الا ان يمنع مانع غير النسخ واما كون الثمانين وحدها مجزية او كمال الحد او تعليق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما
كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد كان الفرض الخمسة تتوقف على اداء ما الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء
اخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على اداء ذلك مع جواز اثباته بخبر الواحد لكن اعترضنا انا لو قال الله تعالى الثمانون كمال الحد وعليها مقصورا تعلق
رد الشهادة لم يقبل في الزيادة خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر فرفعه يكون نسخا وكذا لو كان ايجاب الثمانين يفيد من حيث
المفهوم نفي الزايد فثبت ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لم يجز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس **الحكم الثاني** لو اوجب عتق رقبة واطلق
ثم قيدها بالايمان جرى مجرى التخصيص لان قبل التقييد قد كان يجزي عتق الكافرة وبه خرج عتق الكافرة عن الخطاب فان كان المقتضي لهذا التقييد خبرا واحدا
او قياسا وكان متراخيا لم يقبل لان عموم الكتاب اجاز عتق الكافرة فاخرجه حظر عتقها وهو نسخ بعينه وان كانا مقارنين كان تخصيصا جاز قبول خبر الواحد
والقياس فيه وفيه نظر لان اجزاء الكافرة لم يثبت بالنص بل بالعقل الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد فكان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع ثبوت الزيادة
وعدمها ولا دلالة للعام على الخاص وكذا ايجاب عتق الرقبة اعم من ايجابها مقيدة بالايمان او بالكفر ولا دلالة للعام على الخاص فلم يكن هذا التقييد نسخا الاول

الحكم الثالث اذا قطعت يد السارق ثم سرق ثانيا قطعت رجله الاخرى بعد حظر قطعها وذلك الحظر انما ثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم
يسم نسخا **الحكم الرابع** اذا اوجب علينا فعلا او قال هو واجب عليكم ثم خيرنا بين فعله وفعل اخر لم يكن هذا التخيير نسخا لانه لم يغير حكما شرعيا بل ان الحظر تركه ما
اوجبه علينا الا ان حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل لان قوله اوجبت هذا الفعل يقتضي ترتب استحقاق الذم على تركه وهذا لا يمنع ان يقوم مقامه
واجب اخر وانما يعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان الاصل ان غيره واجب لو كان واجبا لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفا على ان الاصل
نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكما عقليا فجاز اثباته بالقياس او خبر الواحد ووافقه المرتضى وفيه نظر لانه اذا اوجبه فاما على صفة التخيير او التضيق
فان كان الاول لم يتغير شيء وخرج من الغرض ولانه كان يجب عليه ان يبينه وان كان الثاني فقد حرم عليه الترك وهو حكم شرعي فرفعه يكون نسخا ولانه
الاعم اما الوجوب فيفيد حظر تركه شرعيا واما الندب فيفيد اولوية الفعل ورفعهما رفع حكم شرعي وكذا اذا خير بين شيئين ثم خيرنا بينهما وبين ثالث اما
لو قال نعم هذا الفعل واجب وحده او قال لا يقوم مقامه غيره فان اثبات بدل له فيما بعد يرفع حكما شرعيا لان قوله واجب وحده صريح في نفي وجوب
غيره والمثبت لغيره يرفع حكما شرعيا فلا يجوز بخبر الواحد والقياس واما التضييق بعد التخيير كايجاب صوم رمضان معينا بعد التخيير بينه وبين الفدية فقال السيد المرتضى
انه نسخ لان احد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي وهو جيد وقيل ان خير بين الواجب اولا وغيره كان نسخا ولو اثبت بدلا ثالثا لما وجبا على التخيير لم يكن نسخا وليس

بحيث **الحكم الخامس** الحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لمقتضى الاية اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهدين او الشاهد والمراتين وان شهادتهما
حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامراتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست
نسخا ومن قال الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا واما ثالثا فقال السيد المرتضى
الشاهد الثاني شرط ولا يمتنع ان يقوم مقام الشرط غيره واذا لم يمنع الاية فما ورد به الخبر لم يكن فيه نسخ لها ثم اعترض على نفسه بان الاية تمنع من اليمين مع
الشاهد للنفي ومن حيث كانت اليمين قول المدعي تجب بمجرد دعواه ثم اجاب بامكان ان لا يكون لدعواه حكم ويكون ليمينه حكم وان كانا معا قولا فان الانكار لا
حكم له والنكول عن اليمين له حكم وان كانا راجعين الى قوله وكذا لا حكم لانكاره في اسقاط الدعوى واليمين وليمينه هذا الحكم فكذا لا يمتنع اذا حلف مع شاهد ان
يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه لانها مجردة **الحكم السادس** اذا زاد ركعة في الصبح قبل التشهد لم يكن نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا الوجوب بهما
لبقائه ولا الاجزاء بها لانهما مجزيتان وانما كانتا مجزيتين من دون ركعة اخرى والان لا يجزيان الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة
اخرى ليس يرفع الا نفي وجوبها ونفي وجوبها حاصل بالعقل فلا يمتنع من هذه الجهة قبول خبر الواحد والقياس واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فقد

يكون نسخ

يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم او ما ينوب منابه وذلك حكم شرعي معلوم فلا يثبت بخبر الواحد والقياس اعترض بانه لو كان بحرمة الزيادة على الركعتين والنهي
حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة واجيب بانه يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك بل ان كان ذلك يكون ذلك مستفادا من
دليل اخر فزيادة الركعة على الركعتين ليس بناسخ حكم الدليل الدال على وجوب الركعتين وفيه نظر فان البحث وقع في زيادة تغير حكم المزيد عليه ولم يقل ان الامر
بالركعتين من حيث هو مانع من الزيادة بل ايجاب الركعتين وتعقيبهما بالتشهد والتسليم يقتضي النهي عن الزيادة فيكون نسخا واعترض ايضا بان النسخ انما
هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادهما وهو حكم شرعي قيل عليه معنى الاجزاء الخروج عن عهدة الامر ومعنى الخروج عن العهدة انه لا يجب مع فعلهما شيء اخر
وليس ذلك حكما شرعيا لكونه وجوب شيء اخر بل هو من مقتضيات النفي الاصلي قال السيد المرتضى هذه الزيادة تغير الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد
زيادة الركعة على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن له حكم وكانه ما فعلها ومع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع هذه الزيادة لا يكون كل ذلك
فلا يلزم ان يبقى كل جزء من الصلوة له في استحقاق الثواب حكم نفسه ولا يتوقف على غيره لان النسخ انما يدخل الاحكام الشرعية واستحقاق الثواب عقلي
هذا والوقوف من لوازم الصوم زيادة كانت ناسخة فاما زيادة ركن في اركان الحج كالتغليس فينبغي ان لا يكون نسخا لانفصال البعض لكان الحج من بعض اركانه
الحج من بعض بخلاف الصلوة والصوم **الحكم السابع** زيادة غسل عضو في الطهارة ليست بنسخ لاجزائها ولا لوجوبها وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك
العضو وذلك النفي معلوم بالعقل وذلك لان ابتداء عبادة وكذا زيادة شرط اخر في الصلوة ليست نسخا لوجوب الصلوة واما كونها غير مجزية بعد ثبوت
الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزاؤها تابع لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع فكذا ما يتبعه فجاز قبول خبر الواحد فيه هذا ان
لم يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من دين النبي صلى الله عليه وآله باضطرار اما لو علمنا صار معلوما من جهة الشرع فلم يجز رفعه بخبر الواحد والقياس

الحكم الثامن قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل يفيد كون اول الليل طرفا وغاية للصيام كما يفيده لو قال اخر الصيام مقطع الليل لان لفظة الى
للغاية وصيغة ايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج اوله من كونه طرفا مع ان الخطاب افاده فيكون نسخا لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس لان نفي
وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم ورد الخبر بايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن نسخا لان النص لم يتعرض
الليل بالصوم ولا بعدمه وانما نفينا صوم الليل بالاصل وفيه نظر فانه لا فرق بين صوموا النهار وبين صوموا الى الليل ان كل واحد منهما اوجب
الصوم الى الليل وهو اعم من تحريمه بعده وتسويغه عقلا نعم ان قلنا الحكم فيما بعد الغاية يجب ان يخالف ما قبلها كان قوله صوموا الى الليل نسخا لقوله
صوموا النهار لتحقق ان الغاية هنا ان كانت الصوم كان ايجابها بعدها نسخا وان كان لوجوبه لم يكن نسخا **الحكم التاسع** لو قال صلوا ان كنتم متطهرين
جاز ان يثبت شرط اخر في الصلوة بخبر الواحد لا باثبات بدل الشرط لانه لا يخرجه عن كونه شرطا لامكان تعدد شرائط الحكم الواحد بخلاف اثبات صوم جزء
من الليل لانه يخرج اول الليل عن كونه غاية فاما لو كون الشرط الاخر شرطا فلم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي وكذا قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق مقتضى لوجوب الطواف مطلقا مع الطهارة وبدونها فايجاب الطهارة من قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة ليس نسخا لوجوب الطواف
لبقائه والاجزاء فلانه لم يجعل لوجود الشرط فيه الاول فقد كان مجزيا لعدم الشرط الثابت بالاصل ولا دلالة للامر على عدم الشرط الثابت بالاصل
معقب الامامية والشافعي من الاحناف الحديث وابو حنيفة لما لم يسمعه مخالفة الخبر لا يوجب الطهارة مع بقاء الطواف مجزيا من غير طهارة حيث
اعتقدوا ان رفع الاجزاء نسخ الكتاب بخبر الواحد احتج القائلون بان زيادة التغريب على الحد نسخ بوجوه الاول ان الجلد قد كان قبل الزيادة كمال الحد فصار
بعدها بعضه فقد ازالت الزيادة كون الجلد كمال الحد الثاني ان الجلد قد كان وحده مجزيا وبعد الزيادة غير مجز بانفراده فثبت الاجزاء بالزيادة الثالث
ان الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلو زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده والجواب عن الاول معنى انه كمال الحد عدم ضم غيره اليه ومعنى انه بعض
الحد وجوب ضم غيره اليه فقولهم هذه الزيادة نسخ لانها صيرت الجلد بعض الحد الواجب فغلط معناه ان كانت الزيادة نسخا لان الزيادة نفي العبادة
واحد واسمية الكل والبعض من احكام العقل دون الشرع اعترضه ابو الحسين بان الكل والبعض في الجملة يعلمان بالعقل اما كون الشيء كل الحكم الشرعي او بعضه
فانما يعلم بالشرع وفيه نظر فان الكل والبعض مطلقا الى شيء اضيفا سواء اضيفا الى الحكم الشرعي او غيره من احكام العقل ولا يصيران شرعيين باعتبار
اضافتهما الى الحكم الشرعي وعن الثاني ان معنى عدم الاجزاء وجوب ضم شيء اخر اليه فيعود الى تحليل الشيء بنفسه وايضا لو كانت زيادة التغريب نسخا الجلد
ان يفيد وجوده لا الى بدل وهو غير ممكن هنا اعترضه ابو الحسين بانه ليس بجواب بل هو استيناف دليل وهو مع ذلك غير صحيح لان النسخ هو الازالة
فالخصم يقول فلا يجوز ازالة الاجزاء الثمانين لا الى بدل اصلا فقد يجوز ازالته الى بدل غير الثمانين وقد يجوز ازالته بزيادة على الثمانين ولا يجوز ازالته بالزيادة
على الثمانين الى بدل الثمانين لان قولنا زيادة على الثمانين اثبات الثمانين واسقاطها الى بدل متناقض وعن الثالث بان رد الشهادة انما يتعلق
بالقذف لا بانه تمام الحد كما يتعلق بفعل ساير الكباير سلمنا لكن زيادة التغريب قد تنسخ تعلق رد الشهادة بالجلد لا انه نسخ الجلد سلمنا لكن رد الشهادة

يتعلق بما هو حد فتغير الحد الى الزيادة او نقصان لا يرفع تعلق رد الشهادة بما هو حد كما ان تغير العدة بزيادة او نقصان لا يرفع تعلق احكامها ومعلوم انه
العدة
الفروض لو كانت خمسا لتوقف قبول الشهادة على اداءها فلو زيد فيها الوقف على الفرض السادس ولم يوجب نسخا اعترضه ابو الحسين بانه لو زيد في مدة
كان نسخا لتعلق احكامها بالمدة المزيد عليها او زيد في الفرايض اخر لنسخ تعلق قبول الشهادة باداء تلك الفرايض وحدها الا انه يكون نسخا للفرايض

الحادي عشر في ان النقصان هل هو نسخ ام لا اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط منها كالو شرع سنة من سنن العبادة كمسح
البصري
شعر الراس والوقوف على يمين الامام لكن اختلفوا في انه نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب ابو الحسين
وذهب
وابو الحسن الكرخي الى انه لا يكون نسخا للعبادة سواء كان المنسوخ جزءا من مفهوم العبادة كالركعة من الصلوة او شرطا خارجا كالوضوء و
القاضي
قوم من المتكلمين الى انه نسخ للعبادة مطلقا واليه مال الغزالي ومنهم من فصل فاوجب نسخ العبادة بنسخ جزء منها دون شرطها وهو قول القاضي
عبد الجبار وقال السيد المرتضى ان كان ما بقي من العبادة بعد النقصان لو فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهو نسخ كما
لو نقص من الصلوة ركعة وان لم يكن كذلك لم يكن نسخا كالو نقص من الحد عشرين والحق الاول لنا ان المقتضي لكل كان متناولا للجزئين معا فخروج
الافعال
احدهما لا يقتضي نسخ الجزء الاخر كسائر ادلة التخصيص ولان نسخ الوضوء ليس نسخا لصورة الصلوة لان النسخ رفع الاحكام دون صورة الافعال
ركعة
فالحكم من احكامها البقاء وجوبها واجزاءها وكونها عبادة نعم الزايل نفي الاجزاء مع فقد الطهارة فانه تابع لسقوط وجوب الطهارة وكذا نسخ
حتم
ليس نسخا الباقي الركعات لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا الوجوب بالباقي الركعات ولا لكونها شرعية ومجزية لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب تا
المنسوخة
التشهد ونفي اجزاءها من دون الركعة فان كانت الركعة لما نحن او يعلينا اخلاء الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة ان افعلناها مع الركعة المنسوخة
واجزاء الصلوة مع الركعة فكان حكما شرعيا جاز ان يكون دفعه نسخا الا للعبادة بل الحق فيه خاصة وهي الاحكام المذكورة التابعة للركعة الباقية وهي
مغايرة لذاتها فكان نسخها مغاير النسخ تلك الذات احتج المخالف بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين
الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والاتيان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كالو صلى اربع فقد في باشين والجواب
ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير للكل فهو مسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا الوجوب للكل من حيث هو كل وان اراد انها
ليست بعضا من الثلث فهو غير مسلم قوله والاتيان من صلى الصبح ثلثا فاتى بالواجب وزيادة قلنا ولو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى فقد

تنبيهات الاول نسخ
في وجوبها الى وعدم امتداد على وجوبها فهو خلاف الاجماع واما ما يصح الصبح عن الاتيان بثلث لا دخال ما ليس من الصلوة فيها
الطهارة بعد ايجابها غير مقتضي لنسخ الصلوة عند السيد لانه حكم الصلوة باقي على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة
لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم ما ماء الطاهر منه وما المنجس موقوف على البيان وقد
يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغير الى نسخ الطهارة فخلاف نقصان الركعة لان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو فعلت
على الحد الذي كان يفعل عليه من قبل لم يجز بحملتها عنه منسوخة الثاني نسخ القبلة قال الكرخي انه ليس بنسخ للصلوة وبه قال ابو الحسين البصري
بالتوجه
وقال قاضي القضاة انه نسخ لها وان كان نسخ الشرط المنفصل منه ليس نسخا للشرط وفصل المرتضى جيدا فقال ان نسخ بالتوجه الى جهة اخرى كالتوجه
الى بيت المقدس نسخ بالكعبة كان نسخا للصلوة لانه لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على حد ما كان يفعله اولا لم يكن له حكم وكان وجوده في الشرع
كعدمه وان اسقط وجوب التوجه اليها وخير في اداءها من الجهات لا سيما لا اخلو الصلوة من توجه الى جهة ما فانه حرم عليه التوجه الى الجهة
الاولى كان نسخا للصلوة لانه لو اوقعها على الحد الذي كان يفعلها اولا لم يعرض صارت منسوخة وان نسخ وجوب التوجه بان خير في جميع الجهات
لم يكن نسخا للصلوة لانه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت صحيحة وانما نسخ التضييق بالتخيير الثالث قال الكرخي نسخ صوم
عاشورا ليس نسخا للصوم اصلا وقال ابو عبد الله ان ما كان من شروط الصوم وما لم يكن من شروطه لا يلحقه النسخ فلذلك لما جاز صومها عاشورا بعد
اليوم
غير مستحب لم يكن ذلك منسوخا ويجب مثله في شهر رمضان وقال ابو الحسين ان نسخ صوم عاشورا نسخ للصوم لعدم وجوب الصوم في غير ذلك اليوم
فرفع وجوده فيه يقتضي رفع وجوبه على الاطلاق لانه لم يبق وقت اخر كان الصوم واجبا فيه ولو قيل لا نصلوا في هذا اليوم ثم قيل لا تصلوا فيه وصلوا
نسخت
في يوم غيره كانت الصلوة الاولى قد نسخت ووجب علينا ايجاب عبادة اخرى بامر اخر فكذا صوم عاشورا برمضان واذا كانت جملة الصوم قد
ولا
لم يبق شرطه ولم يجب ان يكون شرط الصوم الثاني هو شرط الصوم المنسوخ لامكان اختلاف العبادات في الشرط وقول ابي الحسن الكرخي النسخ فيها
التاسع
الوقت ليس بصحيح لان النسخ يرفع احكام الافعال دون الاوقات المقصد التاسع في الاجماع وفيه مقصود الاول في ماهيته وتحققه وكونه حجة وفيه مباحث
الاول في ماهيته وهو من الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين الاول العزم قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل

وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة
لا يكون نسخا للعبادة كالواجب
الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما

ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع على الواحد الثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر فقولنا اجمعوا
على كذا معناه صاروا ذا جمع عليه فالاتفاق كل طائفة على اي امر كان يسمى باسم الاجماع واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال النظام هو كل قول
قامت حجته حتى قول الواحد وقصد بذلك الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقته للمشهور من تحريم مخالفة الاجماع وينتقض بقول الواحد فانه
لا يسمى في الاصطلاح اجماعا وقال الغزالي الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله خاصة على امر من الامور الدينية وهو يشعر بعدم انعقاد الاجماع
الى يوم القيمة فان امة محمد تم كل من تابعه الى يوم القيمة وكل موجود في عصر فانه بعض امته سلمنا لكن لو عزم من انقراض العلماء في عصر من الاعصار
العقد
واتفقوا عوام امته على امر ديني كان اجماعا شرعيا وليس كذلك عنده سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية او العرفية وقيل انه اتفاق اهل الحل و
من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل او اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على
القول او الفعل الدالين على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية وقلنا على امر من الامور ليتناول الشرعية والعقلية واللغوية ويرد
شرطنا
عليه ما يرد على الغزالي وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقايع وان شرطنا
قول العامي قلنا عوض اهل الحل والعقد بالمكلفين فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والتقرير وقولنا جملة اهل الحل والعقد يخرج البعض والعامة
وقولنا من امة محمد يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرايع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار ليدخل فيه اجماع اهل كل عصر وقولنا على حكم
واقعة ليندرج فيه الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية الثاني في تحققه المشهور ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم ما فيعتقده
ويتفق الاراء على ذلك ويتحقق الاجماع ومن الناس من احال ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاستحالة اجتماعهم في الساعة الواحدة على ماكول واحد
ل
وكلام واحد وكما ان اختلفوا في العقليات والضروريات حال تكثر امثالهم في التطويل وهو غلط فان اتفاقهم انما يمتنع فيما تساوى فيه الاحتمال كالماكول
في
المعين والكلمة المعينة اما ما يوجد فيه الرجحان عند قيام دلالة او امارة ظاهرة فهو غير ممتنع كالاجماع على نبوة محمد ص وضروريات شرعه واتفاق
طوايف المسلمين مع كثرتهم وتفرقهم مع ان اكثر اقوالهم صادرة عن الامارات وقيل الاتفاق ممكن لكن العلم به محال لانه ليس وجدانيا
للعلم الضروري بان العلم باتفاق امة محمد ص على حكم ما ليس كالعلم بالشبع والجوع وغيرهما من الوجدانيات ولا نظري اذ لا مجال للعقل النظري فانه
ما
فلا بد ان يكون او لا بد الحس او الخبر ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او الاخبار عن كلامه انما يكون بعد معرفته فيمتنع الحكم باتفاق الامة قبل
معرفة كل واحد وهو ممتنع لتفرقهم شرقا وغربا وربما كان انسان في مطمورة لا يعلم في لدم انا نعلم ان الذين بالمشرق لا علم لهم بجملة اهل المغرب فضلا عن
ل
العلم بكل واحد منهم ومعرفة مذهبه على التفصيل سلمنا العلم بكل واحد لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع بل لاحتمال
قبل
ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية او لامر اخر سلمنا معرفة كل قول معتقد لكن يحتمل رجوع اهل كل بلدة عن قولهم بعد الخروج عنهم الى غيرهم قبل
العكس
فتوى اهل البلدة الاخرى وح لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا انقسام الامة قسمين وافتى احدهما بحكم والاخر بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا وبا
لم
لم يحصل الاجماع بل لو اتفق اجتماعهم كلهم في بلدة وبعضوا الصواب لهم دفعة واحدة وافتاء ذلك الحكم لم يفد العلم بالاجماع مع امتناع هذا الفرض لاحتمال
ان يكون في البعض مخالفا وخاف من مخالفة الجمع العظيم او خالف وخفي صوته لا يقال يبطل ما ذكرتم بالعلم الضروري باتفاق المسلمين بنبوة محمد ص
ب
وجوب الصلوة الخمس واتفاق الشافعية على بطلان البيع الفاسد والحنفية على انعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها حاصلة هنا وبالعلم بان الغالب
بنبوة
على بلاد الفرس والعرب الاسلام والغالب على بلاد الهند الكفر وان كنا ما لقينا كل واحد من ساكني هذه البلاد لانا نقول المسلمون هم المقرون بنبوة
فنقول
محمد ص فقولكم يعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد ص فقولكم يعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد ص يجري مجرى ان يقال يعلم ان القائلين بنبوة محمد ص
قال
على القول بنبوته وان عنيت بالمسلمين غير ذلك منعنا القطع بان القائل بذلك قائل بنبوة محمد ص ويمنع القطع بان كل من قال بنبوة محمد ص
في
بوجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وان كنا نعترف بحصول الظن فان الناس قبل المعرفة بالمقالات الغريبة يعتقدون جزما ان ما بين الدفتين
انكر
كلام الله تعالى ثم بعد الوقوف على المقالات يوجد فيه اختلاف كثير نحو ما يروى عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن و
قوم من الخوارج كون سورة يوسف من القرآن ونقل عن جماعة من قدماء الشيعة ان القرآن غير ويبلغ كثير من هذا انا نعتقد في الشيء انه
مجمع عليه اعتقادا قويا لكن لا يبلغ ذلك الاعتقاد حد العلم ولا يرتفع عنه الظن والعلم باستيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد مستفاد من التواتر
وفرق بين معرفة حال الاكثر ومعرفة حال الكل فان من دخل بلدة ورأى شعار الاسلام في محافلها وعلمه المسلمين ولا يقطع بنفي غير المسلم ظاهرا
على
وباطنا فيها وقال الغزالي والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
عليه
التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها اجماعا قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه

الثالث ان الاجماع حجة هذا هو المشهور عند اكثر الناس ومنع منه النظام والخوارج وقالت الامامية انه صواب لان الاجماع يعني انه اتفاق الامة والمؤ[منين]
والعلماء فيما يرى فيه اجماعهم وعلى هذا الاقسام فلا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه سيد الورى والامة والعلماء فالاسم مشتمل عليه ولا ينعقد
بدونه وما يقول به المعصوم فانه حجة وصواب وحق لا باعتبار الاجتماع بل باعتبار اشتماله على قول المعصوم ولو انفرد كان قوله حجة وانما قول ابناء
قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لا اجماع قولهم طالبا فرق قالوا انه تعالى علم ان جميع هذه الامة لا يتفق على خطأ وان جاز الخطأ على كل واحد بانفراده فللاجماع
تاثير واحتجت الامامية على انه حجة بان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم فيكون الاجماع حجة اما الاولى فلان كل زمان لا يخلو من امام لانه لطف
للعلم الضروري بان الخلق مع وجود رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات يكونون حالهم في الاتيان بالواجبات والانتهاء عن القبائح اتم
من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس فاللطف واجب لانه يجري مجرى التمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف ولما كان التمكين واجبا كان اللطف كذلك ولهذا
قلنا انه يجري مجراه لان الواحد منا اذا دعى غيره الى اكل طعامه وكان غرضه نفعه فيبني على اليه الى وقت الشاول وعلم انه لا يطيعه الا اذا استعمل معه
نوعا من التواضع فان ترك ذلك النوع يجري مجرى رد الباب عنه ومنعه من الدخول واليه لو لم يجب فعل اللطف من المكلف لم يقبح منه فعل المفسدة
لعدم الفرق بين فعل يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما فعل المكلف عنده بالواجب فثبت ان اللطف واجب وانه لا بد في كل زمان تكليف من
امام ويجب ان يكون معصوما والا لزم التسلسل لان العلة المحوجة الى الامام صحة القبيح عن المكلف وامكانه فلو كان الامام كذلك افتقر الى امام
اخر فثبت انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم فكان الاجماع حجة لانه مهما اتفق قول العلماء على حكم فلا بد وان يوجد في اثناء قولهم قول ذلك
المعصوم لانه سيد العلماء وقوله حق فاذن اجماع الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق وظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم
بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كان اجماع امتنا حجة والاعتراض لا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم من القبائح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب
اليهما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس لانكم تدعون انه تعالى ما اخلى العالم قط من رئيس فقولكم وجدنا العالم متى خلا من رئيس حصلت المفاسد باطل لانه اذا لم
يجد العالم خاليا كيف يمكنهم قول انا وجدنا العالم متى خلا من الامام حصلت المفاسد بل الذي جربناه ان الامام لو كان خايفا حصلت هذه المفاسد
لكنكم لا توجبون ظهوره وقوته سلمنا امكان هذه التجربة لكنا نقول لم يكون اندفاع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او بوجود رئيس قاهر
الاول ثم والثاني مسلم واستقراء العرف انما يشهد بالثاني لان الانزجار انما يحصل من السلطان القاهر دون الضعيف بل الغائب الذي لا يعرف في الدنيا
خبره لا يحصل الانزجار به وانتم لا توجبون الاول بل الثاني وهو غير لطف لا يقف نحن في اثبات اصل الامام ولا نتكلم الان في التفصيل وسبب استتاره ظالم
فانه لو امن لظهر وانزجر الناس عن القبائح فلما اخافوه كان العيب منهم لانا نقول انه تعالى وجوب نصب امام كيف كان سواء كان ظاهرا او مختفيا بانه
لطف لان الخلق معه اقرب الى الطاعة وهذه المقدمة لا تتم عند وجود امام كيف كان بل عند امام قاهر فيجب اثبات التفاوت بين حال الخلو مع امام كيف
كان وبدونه سلمنا التفاوت بين حال الخلو مع امام كيف كان وبدونه سلمنا التفاوت لكن نصبه انما يجب لو خلا من جميع جهات القبح فلو اشتمل على
وجه ما من وجوه القبح لم يجب نصبه لانه يكفي في قبح الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة من جهات الحسن ما لم
يخل من كل جهات القبح فيجب عليكم الدلالة على خلو نصبه من جميع جهات القبح ولا يكفي جهة الحسن لا يقال لو قدح ما ذكرتموه في كون الامام لطفا لقدح في كون
المعرفة لطفا لان دليل كونها لطفا هو انها باعثة على اداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقليين ولم يوجب احد بيان خلوها عن كل جهات القبح ولان
ذلك يفضي الى نقض القطع بوجوب شيء عليه تعالى لكونه لطفا لقيام الاحتمال في كل ما يدعى فيه كونه لطفا ولانه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل
عليه يجب نفيه ولان جهات القبح محصورة في كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا او غير ذلك من الوجوه وهي منتفية عن الامام لانا نقول هذا الاحتمال ان
تحقق في المعرفة وجب الجواب عنه في الموضعين ولا يحكم لسقوطه لتعذر الجواب عنه وان حصل الفرق بين الامامة بطل القياس ثم الفرق ان معرفته
تعالى لطف يجب علينا فعله ويكفي في الايجاب علينا العلم باشتمال المعرفة على المصلحة وعدم العلم باشتمالها على المفسدة لانه يفيد ظن انتفاء المفسدة و
الظن وحده قائم مقام العلم في اقتضاء الفعل اما الامامة فهي لطف يوجبونها على الله تعالى ولا يكفي في الايجاب عليه تعالى ظن كونها لطفا الا انه تعالى عالم بجميع
المعلومات فيجب اثبات خلو الفعل من جميع جهات القبح حتى يمكن ايجابه عليه تعالى ونحن لا نقول في فعل معين انه لطف فيجب عليه تعالى لقيام الاحتمال فيه
بل نقول كل ما يكون لطفا في نفسه فانه يجب على الله تعالى فعله فيندفع الاحتمال وما لا دليل عليه من نفس الامر لا يجب نفيه فضلا عما لا دليل عليه دليلا
يوجب على العوام في اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتها ويمنع انه يلزم من عدم دليل من نفس الامر فلعله وجد ولا نعلم به ولا يكفي تجنبه وما وجدت لان عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ويمنع انحصار وجوه القبح فان قبح صوم اول يوم من شوال الامر حيث كونه ظلما او جهلا او كذبا فيجوز هنا مثله ايضا
بجواز تعين جهة المفسدة مع القبح وكونه لطفا لكن هنا جهتان الاولى نصبه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام

مستلزم

وعند عدمه يتركه لا للخوف بل للقبح ولا ينتقض بترتب العقاب على فعل القبيح فانه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا للقبح بل للخوف من العقاب لانه
لا يلزم من قولنا ترتب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة ان يكون نصب الامام غير مقتضي لها بجواز اختلاف حالتيهما وبيانه ان ترتب
العقاب على فعل القبح انما يعلم بالشرع وقبله يجوز ان يكون مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع علمنا انتفاء هذه المفسدة فلم يجز قبل ورود
الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع علمنا انتفاء المفسدة صار وجوب نصب الامام شرعيا الثاني فعل الطاعة وترك
المعصية عند عدم الامام اشق منها عند وجوده فيكون نصبه سببا لنقصان الثواب فيمتنع حسنه فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف
لكن في كل الازمنة او في بعضها لم لا يجوز ان يوجد قوم يستنكفون عن طاعة الغير ويعلم تعالى انه لو نصب لهم رئيسا قتلوه واذا لم ينصبه اشتغلوا ع[ن]
القبائح فيكون مفسدة وهذا وان كان نادرا لكن كل زمان يحتمل ان يكون ذلك النادر فيمتنع الجزم بوجوب نصبه في شيء من الازمنة لا يقال
الاستنكاف انما يحصل من رئيس معين وكلامنا في المطلق ولان هذه مفسدة نادرة والمفاسد حال عدم الامام غالبة والغالب اعظم يدفعه لانا
نقول قد يتفق الاستنكاف من المطلق كالمعين ثم اذا كان الاستنكاف قد يحصل من المعين فيكون نصبه مفسدة فاذا لم يحصل المطلق الا في ذلك المعين
كما هو قولكم في تعيين الائمة كان ذلك مفسدة ايضا وهذه المفسدة وان ندرت الا ان كل زمان يحتمل ان يكون هو فلا يحصل قطع بوجوب نصبه في زمان
ما سلمنا كونها لطفا في جميع الازمنة لكن جاز ان يقوم غيرها مقامها في اللطفية فلا يتعين للوجوب وبيان الاحتمال الكم يوجبون العصمة لئلا يلزم
التسلسل والامام لطف غير الامام يحصل به الانزجار عن القبائح واداء الواجبات فاذا جاز ان يكون له لطف مغاير للامامة جاز للامة ذلك سلمنا
كون الامام لطفا في التعيين لكن في المصالح الدنيوية لا الدينية لان منفعته حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج والتغالب وكل ذلك دنيوي
وتحصيل الاصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى او في اقامة الصلوات واخذ الزكوات وهي مصالح شرعية لا يجب عقلا مما هو لطف فيه اولى بعدم الوجوب
العقلي لا يقال انه لطف في المصالح الدينية العقلية لان تكرار رجوعهم عن القبائح وامرهم بالواجبات يثمر تمرين النفوس عليها فيؤدي الى ترك القبائح لقبحها
وفعل الواجبات لوجه وجوبها وهي مصالح دينية لانا نقول يمنع بقاء امتحان الخلق في هذا المعنى بسبب وجود الامام فان عند وجوده ربما وقع احوال
القلوب على ما ذكرتم وربما صار في بالضد لانهم اذا ابغضوه بقلوبهم ازدادت المفسدة فربما اقدموا على فعل الواجب وترك القبيح للخوف خاصة فيا نحلة
ما حال الخلق انما يفيد فقد المصالح الدينية او الشرعية دون العقلية سلمنا انه لطف لكن يمنع انه كل لطف واجب وجريانه مجرى التمكين
لا يفيد اليقين ويمنع مساواته للتمكين وترك التواضع لا يقبح في الارادة على الاطلاق لاختلاف الارادات فجاز ان يريد منه اكل طعامه ارادة لا يبلغ
تقبيل قدمه لو لم يفعل الاباء وجاز ان يبلغ فيترك النقبيل يقبح من الثانية لا الاولى فلم قلتم انه تعالى اراد الطاعات ارادة يبلغ حد فعل اللطف فان التكليف
تفضل فلا يجب عليه ان يأتي باقصى مراتب التفضل ونفرق بين فعل المفسدة وترك اللطف فان الاول اضرار فيقبح والثاني ترك نفع فلا يقبح سلمنا وجوب
اللطف لكن المحصل او المقرب م ع ثم قلتم ان الامام لطف محصل فانه لا يمكن القطع بان عند وجود الامام يفعل الانسان الطاعة ويجتنب المعصية
نعم يكون اقرب ويمنع وجوب اللطف المقرب على الله تعالى والضيف انما يجب عليه التواضع لو علم او ظن الاجابة معه ولو علم عدمها لم يحسن منه
التواضع فضلا عن وجوبه ثم لا يبعد وجود زمان يعلم تعالى ان الامام لا يكون لطفا محصلا فلا يجب نصبه فيه سلمنا وجوب اللطف مطلقا لكن انما
امكن لا بد منه فلم لا يعلم الله تعالى ان كل المخلوق في ذلك الزمان مكلفا او فيشق لم يمكن خلو المعصوم فيه ثم قلت انه لا يحسن التكليف واذا حسن التكليف في
ذلك الزمان وجد نقلا من زمان بان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكن القطع بوجوب الامام في شيء من الازمنة والتواضع انما يجب على الضيف لو كان مقدورا
ولو لم يكن حسن طلب تناول الطعام من دون التواضع سلمنا لكن كل ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين ثم ينتقض الدليل بالقضاة والامراء
فانهم لو كانوا معصومين كان حال الخلق اقرب الى الصلاح ولو وجد في كل بلد امام معصوم كانوا اقرب ايضا ولو كان الامام عالما بالغيوب قادرا
على التصرف في الشرق والغرب والسماء والارض لكانوا اقرب ولو كان بحيث اذا شاء الخلق وطار مع الملائكة اشتد خوف المكلفين منه لان كل واحد
يتوقع العلم معي وان كنت لا اراه ولا خلاص عن هذه الالزامات الا بان يقال هذه الاشياء وان حصلت منها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة
خفي فلم يجب عليه فعلها او يقولها وان خلت من جميع المفاسد لكن لا يجب عليه فعلها وكل واحد من هذين قائم فيما ذكرتموه سلمنا لكن لا نم انه معصوم
قوله والا افتقر الى لطف اخر قلنا نعم ويجوز ان يكون هو الامة فان الاجماع وان لم يثبت بعد كونه حجة لكن جاز ان يكون حجة فجاز ان يكون الامام
لطفا لكل واحد من احاد الامة ومجموع الامة لطف للامام ولا يكفي في عدم عصمة مجموع الامة الطعن في ادلة الاجماع سلمنا عصمته لكن
نمنع اشتمال الاجماع على قوله لعدم العلم باتفاق كل واحد من الامة بحيث لا يشذ منهم احد على القول به سلمنا انه داخل لكن يجوز نص[ر]تهم التقية و
الافتاء بالباطل عند الخوف فجاز ان يخاف من الجماعة فيوافقهم على غير الصحيح ويقال ظهر على خصمهم مع الهاشميين والامويين والانصار

النقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصاره فاما اجاز الخوف من هذه الصورة فيجوز ان في الرجل الواحد مع العلم كلم اقرب والجواب ان انكار كون الخلق مع الشمس
اقرب الى الطاعة يجري مجرى انكار السوفسطائية لانه معلوم بالوجدان ولا نشرط في الحكم بذلك وقوع الحلول بل زمنه وتقديره وترتيب الحكم عليه ثم خلو
بعض الاصقاع عن الرئيس لعله ونحن نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة احطانت اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى فعله والذي يجب على الامام ظهوره
فقول ما طلب به فقد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره فظلم بذلك والانزجار يحصل مع الاختفاء لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره
في تلك الحال فينزجر بل النهي عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وجهات القبح منتفية هنا لانها معلومة لنا لانا مكلفون باجتنابها فيستحيل
وجود وجه قبح لا نعلمه ولا شك في انتفاء وجوه القبح عن الامامة فتبقى المصلحة خالصة ولان المفسدة اما ان تكون لازمة للامامة او عارضة لها والقسمان
باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لقبح نصبها في وقت ما من الاوقات وهو باطل لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما واما الثاني فلان العارض يجوز
زواله فيخلو عن جهات المفاسد فيجب نصبه وكل من اوجب نصبه في وقت ما من الاوقات على الله تعالى اوجب نصبه دائما ولانه لما قبح منه تعالى نصب
الامام لتجويز المفسدة يقبح منه الامر به وهم يقولون بوجوبه على الامة وحيث كان الغالب على البشر الفساد والعدوان كان عدم الامام مقتضيا لكثرته و
انتشاره واستمراره ووجوده مقتضيا لقلته وانقطاعه ثم يتم الانزجار عن المفاسد والانقياد الى الطاعات الى ان يصير ملكة راسخة ويتمكن في النفس
الى ان ينتهي الى الجمع والاعتبار بآخر الغايات دون الخوف وبعد كونهما اشد عدمه مسلما لكن هذا التفاوت نادر لا يقتضي مفسدة بل فوات بعض المصلحة
وعدم الامام يقتضي فسادا مطلقا اما بعدم انقياد الامة في بعض الائمة المعقولة لا يخرج المقتضي عن مقتضاه وهو المصلحة الناشئة عن نصبه
ووجوه لطف الامام لا يخرج الامام عن اختصاص اللطف فيه للامة اذ لو كان في وقت من الاوقات لعرفه وفعله تعالى وعصمة الامة غير ممكن في الحكمة
لئلا يبطل التكليف وايضا لا يخرج الامام عن كونه لطفا فيجب نصبه وغيره من الالطاف القائمة مقامه وكل من قال بوجوب احدهما قال بوجوب نصب الامام
عينا ومنع من بالعالم الى الصلاح التقيمي مع وجود الامام مع مكانه وكون اللطف كالتمكين ليس بقياس بل هو حكم بالتساوي بينهما لاتحادهما في المعنى
والارادة المفوضة جائزة فيستتبع وجوب التوابع والله تعالى يريد ارادة جازمة ارشاد العالم وامتثال اوامره ونواهيه فيجب نصب اللطف لما كالتمكين
والالات ونحن نوجب اللطف المقرب لحصول الغرض وفرض كفر كل الامة في زمان ما مع التكليف محال لوجوب الامام فيه وفساد القضاة والامراء يجبر
بالامام والخوف منه والمراجعة اليه بخلاف مناصحة الامام فلهذا اوجبنا عصمته دون عصمتهم وكما يجب تمكين كل واحد من الامة من فعل ما
به وبعلم الغيب والصعود الى السماء ويطرح مع الملائكة لا يجب الامام وذلك والفرق بينها وبين نصب الامام ظاهر والاجماع لا يجوز ان يكون لطفا
لانه اذا جاز على كل واحد الخطاء جاز على المجموع للعلم القطعي بان القوة لا تعدم بمجامعة الغير فكما جاز الكذب مع انفراده جاز مع الاجتماع ومنع
اشتمال الاجماع على قول مع من المسلم وهو خطأ فان الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه وحمله على التقية كذلك لانا فرضنا
وقوع الاجماع الصادر عن الاختيار وهو لا يتم منهم في احد العلل **الرابع** في حجة الجمهور على كون حجة احتج الجمهور على كون الاجماع حجة وان المجموع
الامة معصوم مع انتفاء عصمة كل واحد منهم بوجوه الاول الحجة الشافعي وهي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيشتركان في التحريم لقبح الجمع بين المحرم والمحلل التوعد
فلا يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وهو عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم وجب ان يكون
متابعة قولهم وفتواهم واجبا لانه لا خروج عن القسمين والاعتراض من وجوه الاول لا نم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل جاز اشتراط التحريم بمشاقة
الرسول لا مطلقا ولا يلزم ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لاباحة الشرب مطلقا ومعنى الاية انه كما ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام اما عند حصول
المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيلهم واجبا عند المشاقة والثاني باطل لان المشاقة التي هي المعصية كيف كانت والايمان كل عاص مشاق لله بل هي
الكفر وتكذيبه وان كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل لان العمل بحجة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فلو اوجب
العمل به حال عدم العلم بالنبوة تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لانا نقول لا نم ان تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقة يستلزم وجوب
اتباع سبيلهم عندها لثبوت الواسطة وهي عدم الاتباع ويمنع امتناع وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة فانها لا تحصل الا مع الكفر لانها مشتقة
من كون احد الشخصين في شق والاخر في شق اخر فيكون فيه مطلق المخالفة وان لم يبلغ حد الكفر سلمنا ان المشاقة لا تحصل الا مع الكفر لكن لا ينافي الكفر
تمكين العمل بالاجماع لان الكفر كما يكون بالجهل بصدق فقد يكون بغيره كشد الزنار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي مع الاعتراف
بصدقه ونبوته وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا فكل ذلك لا ينافي العمل بوجوب الاجماع سلمنا المشاقة لكن لم لا يجوز انها مانعة من التكليف فانه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الله تعالى في جميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وكذا في قوله تعالى ان الذين

كفروا سواء

كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك كانوا مكلفين بالايمان ومن جملته تصديق هذا الخبر الثاني الاية انما تدل على تحريم متابعة
غير سبيل المؤمنين بشرط تبين الهدى لا مطلقا لانه تعالى ذكر المشاقة وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف الاتباع فيجب اشتراط التبين في التوعد على الاتباع
تحقيقا للعطف واللام في الهدى للاستغراق فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملته الدليل الذي
ذهب المجمعون الى الحكم باعتباره فينتفي فايدة الاجماع ولانه من قال لغيره اذا ظهر لك صدق فلان فاتبعه فهم منه ظهور صدقه قوله بشيء غير قوله
فكذا هنا وجب ان يكون تبين صحة اجماعهم بشيء غير اجماعهم واذا توقف التمسك بالاجماع على دليل منفصل يدل على صحة ما اجمعوا عليه سقطت
فايدته الثالث منع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين لان لفظي الغير والسبيل ليسا للعموم سلمنا العموم لكن يسقط الاستدلال لانه
يصير التقدير كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب وهو لا يقتضي ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين
مستحقا للعقاب بل الاية تدل على المتابعة في البعض وهو حق فانه يعم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين
او كل ما غاير سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين والذي يغايره هو الكفر فمفهوم الاية ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما
صاروا به مؤمنين كمفهوم قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين وهو المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين ولا يفهم المنع
من متابعة غير سبيل الصالحين في كل شيء حتى في المباحات كالاكل والشرب وايضا الاية نزلت في رجل ارتد وهو يدل على ان الغرض المنع من الكفر
الرابع لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وليس مرادا اجماعا فيبقى مجازا اذ ليس بعض المجازات اولى ... لا يمكن جعله مجازا عن
اتفاقاتهم لعدم المناسبة بين الطريق المسلوك واتفاق الامة على حكم شرعي وشرط المجاز المناسبة سلمنا لكن يجوز جعله مجازا
عن الدليل الذي لاجله اجمعوا لان اجماعهم ان لم يكن عن دليل كان خطأ وان كان عن دليل حصل سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فليس
حمله على الفتوى اولى من حمله على دليل الفتوى بل هذا اولى للتناسب بين الدليل والطريق فان الحركة الفكرية في مقدمات الدليل موصلة الى
المطلوب كما يوصل الحركة البدنية في الطريق المسلوك الى المطلوب فتقتضي الاية وجوب اتباعهم في سلوك طريقهم الذي لاجله اجمعوا عليه وهو الاستدلال
بدليلهم فلا يبقى الاجماع بانفراده حجة الخامس لا يمكن حمل من على العموم ولا لفظ المؤمنين والا لم يتطرق التخصيص الى الاية لعدم دخول العوام والصبيان
والمجانين في الاجماع السادس لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم لان لفظ غير وان استعمل في الاستثناء لكنه في الاصل للوصف
فهنا الواسطة وهي ترك الاتباع لا يقال ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين فمن ترك اتباع سبيلهم اتبع غير سبيلهم لانا نقول
شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع لاجل انه فعله فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركه اتبع غير سبيل المؤمنين اما من
تركه لا لاجل دليل على وجوب ذلك الترك او لانه لما لم يدل شيء على متابعة المؤمنين تركه على الاصل لم يكن متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد السابع يمنع دلالة
الاية على متابعة المؤمنين في كل الامور لوجوه الاول لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه والا لناقض الاباحة الثاني اهل الاجماع قبله كانوا
جازمين بجواز البحث عن الحكم وصيرورة كل واحد الى اجتهاده وعدم صغوا منه فلو وجب اتباعهم عاما لزم اتباعهم في النقيضين لا يقال الاجماع الاول
كان مشروطا بعدم الاتفاق على حكم واحد فاذا اتفقوا زال الشرط الاجماع الاول فزال لزوال الشرط لانا نقول المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف
فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم اشتراط تجويز وجود الشيء بوجوده ولانه لو جاز اشتراط احد الاجماعين جاز اشتراط الاخر وهكذا فلا يستقر
اجماع ما الثالث الاجماع ان لم يكن عن دليل كان خطأ فلا يكون حجة وان كان عن دليل لم يكن هو الاجماع لانه اما نفس حكمهم او نتيجة حكمهم ودليل الحكم متقدم
عليه وعلى نتيجته واذا كان غير الاجماع وجب اتباعهم في الاستدلال على الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته بالاجماع بغير سبيلهم فاذن تعميم المتابعة يستلزم
التناقض ونحن نقول بالمتابعة في البعض وهو الايمان لوجوه الاول لو قال اتبع سبيل الصالحين فهم فيما به صاروا صالحين الثاني حمل الاية عليه
يقتضي كون ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حمل على الحكم الشرعي كان فيما سيصير سبيلا لهم لعدم تحققه في حيوة الرسول صلعم فالحمل على الاول اولى الثالث
لو قال السلطان من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل هؤلاء ويشير الى قوم متظاهرين بطاعة الوزير ... لهم سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر سبيل
الثامن لفظ المؤمنين جمع معرف فلا يلزم الجنس فيفيد الاستغراق ولان اجماع البعض غير معتبر اجماعا ولان اقوال الفرق متناقضة وكل المؤمنين هم الذين
يوجدون الى يوم القيمة فلا يكون اجماع كل عصر حجة لا يقال المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون لان من لم يوجد ليس بمؤمن لانا نقول اذا وجد اهل العصر
الثاني لم يكن اهل العصر الاول كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على اهل الثاني التاسع الاية نزلت في زمن الرسول صلعم فيكون الاية مختصة
بمؤمني ذلك الوقت فيكون اجماعهم حجة والتمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول صلعم فما لم يثبت بقاء الموجودين عند نزول هذه الاية الى بعد وفاته
واتفاقهم لم يدل الاية على صحة ذلك الاجماع لكنه غير معلوم في شيء من الاجماعات بل المعلوم خلافه لموت كثير منهم في حيوته صلعم العاشر لا يمكن ارادة كل

المؤمنين في كل عصر لعدم اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين بل بعض مؤمني كل عصر وهو المعصوم الحادي عشر الايمان عبارة عن التصديق القلبي
وهو خفي منا فكيف يعلم كون المجمعين مصدقين ولا عبرة بتصديق اللسان لجواز كفرهم بالقلب واذا جهلنا ايمانهم لم يجب علينا اتباعهم وهو لازم على
المعتزلة ايضا القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب لانه غير معلوم ايضا ولان الامة اذا اجمعت لم يعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم بصدقهم في ذلك الحكم
اذ لو جوزنا خطاهم ولم يكن كبيرة جوزنا خروجهم من استحقاق الثواب واسم الايمان فاذن لا يعرف ايمانهم الا بعد معرفة كون حكمهم صوابا فلو استفيد
كونه صوابا من اجماعهم دار لا يقال يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان مثل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن لانا نقول اسم المؤمن على
المصدق بلسانه مجاز فاذا جاز حمله عليه جاز ان نحمله على اخر وان يكون المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما لو
قال اتبع سبيل الصالحين اراد اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين لا وجوب اتباع سبيل من يعتقد كونه صالحا الثاني عشر دلالة الاية
على الاجماع ظنية لما تقدم من ان دلالة الالفاظ ظنية والمسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالظن ولا يمكن جعل المسئلة ظنية لان احدا لم يقل ان الاجماع
المنعقد بصريح القول ظني بل بعضهم قطع بكونه دليلا والباقون بعضهم جعله قطعيا فكونه ظنيا قول لم يقل به احد والجواب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع
بعمومات الايات والاخبار واجمعوا على ان منكر ما دل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان عن تاويل ثم يقطعون بما دل عليه الاجماع ويكفر
مخالفه او يفسقه فيجعلون الفرع اقوى من الاصل الثالث عشر المعارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فالايات الدالة على منع كل الامة من القول
الباطل والفعل الباطل كقوله وان تقولوا ولا تاكلوا اموالكم والنهي انما يصح عن المتصور واما السنة فوجوه الاول قوله عم لا تقوم الساعة الا على شرار
امتي فلو لم يكن معارضا للاجماع ولو كان دليلا شرعيا لذكره وبينه ثم لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة الثالث قوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم
رقاب بعض الرابع قوله عم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد لكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا الخامس قوله عم تعلموا الفرائض فانها اول ما ينسى السادس قوله عم من اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاخبار
يدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما المعقول فوجهان الاول كل واحد يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك كما ان كل زنجي اسود فكذا المجموع الثاني
الاجماع ان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل علماء العالم يكون عظيمة يتوفر الدواعي على نقل دليلها القطعي الذي اجمعوا لاجله فلا يبقى في الاجماع فايدة
وان كان لامارة لزم اتفاق الخلق على مقتضى امر ظني وهو محال لاختلاف احوال الناس فيها ولانه يوجب الامة من يذكر الامارة وان كان لا لهما كان خطاء والجواب
عن الاول ان التوعد ليس مشروطا بالمشاقة لان المعلق على الشرط ان لم يعدم بعدمه حصل غرضنا والا كان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا عند عدم المشاقة
وهو باطل لان خلاف الاجماع ان لم يكن خطاء فلا شك في انه ليس صوابا مطلقا وفيه نظر لان التوعد كان مشروطا بالمشاقة وانتفى الشرط انتفى المشروط
الذي هو التوعد ولا يلزم منه كون مخالفة الاجماع صوابا لامتناع المخالفة حينئذ وفيه بحث واعترض ايضا بانه لا يلزم حصول الغرض من القسم الاول لجواز
ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين عدما عند عدم مشاقة الرسول وان وردت عدم هذه الحرمة عند
عدم المشاقة لم يلزم جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة ان كانت الحرمة عدما عنده اذ انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا
يوجب جواز كل اتباع لغير سبيلهم ثم اثبات القسم الثاني حق الترديد الاول يحصل منه وايضا لم يبعد المعترض بذلك تعليق الحرمة بالمشاقة بل ترتب الوعيد على
المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا ولا يلزم منه ترتبه على كل واحد منهما منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه وعن الثاني ان تبين الهدى ليس شرطا في ايجاب متابعة
سبيل المؤمنين بل هو شرط في لحوق الوعيد بعد المشاقة لعند اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يلزم تساوي المعطوف والمعطوف عليه في شرط المعطوف عليه
سلمنا لكن الهدى الذي هو شرط هو دليل الوحدانية والنبوة لا ادلة احكام الفروع واذا لم يكن دليل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على المشاقة لم يكن شرطا
في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين سلمنا لكن هنا ما يمنع منه وهو خروج هذه الاية مخرج المدح للمؤمنين وعلى ما ذكره السائل يبطل ذلك فانا لو عرفنا الحق بدليل
اليهود في بعض الاحكام هدى لزمنا القول بمثله ولا فضيلة لهم فيه ولان اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا للعلم بالدليل فانا لسنا متبعين
لليهود والنصارى في اثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى لانا لم نذهب اليه لاجل قولهم وفيه نظر اذ مع الحمل على من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الموجب
لعدم المشاقة ويتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المتابعة يحصل الغرض من العطف ومثله ممكن وهو الظاهر من الاية وعن الثالث
ان العموم حصل من اللفظ والايماء اما اللفظي فوجهان الاول انه من محل غير جار مجرى العموم لصحة استثناء كل واحد مغايرة لارادة الكل لو حمل على سبيل
واحد وهو غير معين لزم الاجمال بخلاف العموم وحمله على ما هو اكثر فايدة اولى خصوصا مع ان عرف هذه اللفظة للعموم واما الايماء فلا يليق من ان ترتب الحكم
على اسم مشعر بكون المسمى علة له فعلة الترهيب كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم الحكم بعموم هذا المقتضي وقوله لو حمل على الكل سقط الاستدلال قلنا انما يلزم
ما ذكر لو حمل على الكل المجموعي اما على كل واحد فلا ومعلوم انه المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل غير داري فله درهم لم يفهم انه اراد من دخل جميع الدور المغايرة

ثم المراد

وقوله المراد المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به غير مؤمنين وهو الكفر قلنا الاصل اجراء الكلام على عمومه ولانه لا معنى لمشاقة الرسول الا
اتباع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا الاتباع عليه لزم التكرار وقوله نزلت في رجل ارتد قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وفيه نظر لان لفظة غير وسبيل لا خلاف في انهما ليسا من الفاظ العموم والاستثناء للصلاحية او انه قرينة ولا اجمال لانهم فيما صاروا به مؤمنين ويمنع
علة المسمى والفاظ العموم للكل المجموعي لا لكل واحد لاصالة البراءة عن المجموعي للنص فيبقى الاخر على الاصل ولا تكرار حتى لو حمل على قوله فيما صاروا به
مؤمنين لتوجه الذم على الكفر وعلى ترك الايمان الذي هو سبيل مستحق المدح فكان لمخالفة اثر في توجه الذم وبالخصوص لو انضمت مخالفة المؤمنين
المؤيدين بالعقل وخصوص السبب وان لم يوجب التخصيص لكن يضعف معه العموم وعن الرابع منع كون السبيل الطريق لقوله هذه سبيلي ادعو الى سبيل
ربك سلمنا لكنه غير مراد هنا واهل اللغة يطلق السبيل على ما يختاره الانسان لنفسه من القول والعمل بجامع عليه لظهوره لا ما لا يعلم مجازا اخر وقوله المراد متابعتهم
في الاستدلال بدليلهم قلنا المامور باتباعهم في الاستدلال بدليلهم ثبت ان كلا ما اتفقوا عليه حق ولان من اثبت الحكم لدليلهم لم يكن متبعا لغيره وفيه نظر لان
اهل اللغة نصوا على انه الطريق والاصل الحقيقة وقوله هذه سبيلي وسبيل ربك مجاز قطعا وكذا مختار الانسان لانه طريق الحركة الفكرية ولا يلزم من
صحة الدليل صحة كل ما قالوه والاتباع كما يصدق في القول يصدق في الاستدلال وعن الخامس بما تقدم في العموم وفيه نظر لان العموم وان كان ظاهرا لكنه
ليس قطعيا والاجماع قطعي وعن السادس بان العرف قاض بان قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين امر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيل
الصالحين ولا سبيلهم كان ركيكا ولو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين لم يلزم الامر بمتابعة سبيلهم ولهذا يصح لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم ففرق
بين لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين لا تتبع سبيل غير الصالحين وفيه نظر لان منشا الفرق كون الاول كالسالب البسيط والثاني كالموجب المعدول
فوجه الفرق كون الاول اعم لكن لا مدخل للعموم هنا اذ كونه اعم باعتبار صدقه في غير سبيل احد اصلا وعن السابع بان الواجب اتباع سبيل المؤمنين
في الكل لصحة الاستثناء ولانه لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع
سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء وتخصيص المباحات لضرورة التناقض لا يخرج كونه حجة في غيرها ولا امتناع في اشتراط جواز الاختلاف بوقوع الاختلاف ولا يلزم
جوازه مطلقا في ساير الاجماعات لان اهل الاجماع جوزوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يجوزوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف واهل الاجماع لما
اثبتوا الحكم بدليل غير الاجماع فعلوا امرين اثبات الحكم بدليل وتمسكهم بغير الاجماع والاية دلت على العموم ترك العمل به في احدهما لانعقاد الاجماع على عدم وجوب
الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي ولا يلزم من قوله اتبع سبيل الصالحين وجوب المتابعة فيما به صاروا صالحين لان سبيل الصالح ينافي الى الصالح فهو خارج
عنه والصلاح جزء من ماهية الصالح داخل فيه والخارج غير الداخل سلمنا لكن المتابعة في الصلاح ممكنة دون المتابعة في الايمان لانه لا يحصل بالتقليد
والاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله وقوله لو حمل على الايمان كان حاصلا في الحال قلنا المانع من جواز حمله على الايمان صار مجازا باسم ما يؤول اليه
ولا امتناع فيه وقول السلطان من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيله عوقب لا يفهم المطيعين انما فهم من ذلك سبيلهم في طاعته لوجود قرينة عرفية واللفظ انما
فهو يدل على القرينة العرفية المخصصة وفيه نظر لما تقدم من ان الاستثناء لاخراج الصلاحية لا الدخول وثبوت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل
المؤمنين مبني على العموم وهو ممنوع ويمتنع اشتراط جواز وقوع الشيء بوقوعه والاداء ويمنع ان اثبات الحكم بغير الاجماع مخصوص من الاية والمضاف
لا يمنع جنسه من المضاف اليه نعم يجب المغايرة والجزء مغاير من حيث الاضافة والصلاح ليس جزءا من الصالح بل عارض له فهي الاضافة والمتابعة
وان كانت حقيقة فيما قلتم لكنها مجاز في المماثلة وليس القول بالتخصيص اولى من هذا المجاز خصوصا وقد بينا اولوية التخصيص مطلقا وليس استعمال المجاز
في الايمان اولى من المتابعة ويمنع رجحان اللفظ على القرينة العرفية فان القراين تحصر الذهن عن مقتضى الالفاظ وعن الثامن يمنع كون كل المؤمنين جميعهم الى
يوم القيمة لان المؤمن هو المتصف بالايمان فيكون موجودا او ما سيوجد مستقبلا ليس بموجود فقوله الموجودون في العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر
الثاني انهم كل المؤمنين قلنا المقصد فضيلتهم وهو لا انهم كل المؤمنين وقد اتفقوا في العصر الاول على تحريم مخالفتهم في جميع الاعصار وجب صدق الحكم في العصر الاول
فيثبت في كل الاعصار اذ لو لم يكن شيئا في العصر الثاني لما صدق في العصر الاول انه حق في كل الاعصار ولانه تم علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين نحو الى
مخالفتهم في تعيينا في الاخذ بقولهم فلا يكون المراد كل المؤمنين الى يوم القيمة لانتفاء الفايدة في التمسك بقولهم بعد قيام الساعة وفيه نظر لان الحقيقة ان
كانت للموجودين وقت الخطاب ولم يكن غيرهم مرادا اندفع الاستدلال في باقي الاعصار وان كانت لمن وجد او سيوجد او اريد المجاز فوجد السؤال ولا منافاة
بين النهي وارادة المؤمنين الى يوم القيمة اذ كان الغرض ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما علم اتفاقهم عليه او ما ساوى في عدم الايمان وعن التاسع انه لا يجوز ارادة
ايجاب اتباع [illegible] في عصر نزول الاية لان قولهم ان طابق قول الرسول كانت الحجة في قوله فيصير قولهم لغوا والا كان باطلا بل المراد ايجاب العمل بقول الموجودين في
اي عصر كان وفيه نظر لان عدم جواز ارادة مؤمني عصره عم متوقف على صحة الاستدلال بالاية على حجية الاجماع فان من يحمل الاية على مفهومها وهو يتبع

غير سبيل المؤمنين في نصرة الرسول والانقياد له بقوله ما فعله يكون لمقام فايدة وان اختصت الاية بهم وعن العاشر ان عدم اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين
لا يخرج اللفظ عن ارادة الكل بخروجهم بدليل ولا يجوز حمله على المعصوم لان الوعيد على مخالفة المؤمنين يحمله على الواحد ترك الظ وفيه نظر لان خروجهم للدليل انما
اراد الكل فانا لم نشترط فى ارادة الكل ارادة من لا يخرج للدليل والمعصوم لانه وحده فانه متعدد فى زمان الرسول ومن بعده من الائمة لوجود اولاد المعصوم
معهم او باعتبار تعددهم وان تعذر تعاصرهم او يحمل على الواحد مجازا كما فى قوله وهم راكعون والمراد على ع وكذا قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
والمراد على ع وقوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعى وليس ترك ظاهر الجمع اولى من ترك ظاهر العموم بالايمان الثابت
فى حق المعصوم خاصة بل ذلك اولى لوجهين الاول انه يستلزم المجاز فى الجمع لعدم دخول العوام والمجانين والصبيان وغير المؤمنين وما قلناه يستلزم مجازا
ثبت مثله فى مواضع كثيرة من القران فيكون اولى الثانى اختصاص الجمع بالمجاز ان اعتبر مؤمنى كل زمان لتعدد المعصوم صح والا اختصت الاية بمؤمنى عصره
سلمنا لكن الامر بالاتباع اما مع العلم بصدقهم او لا والثانى قبيح لجواز الخطا عليهم فالامر بالاتباع فيما يجوز كونه خطاء وهو قبيح والاول اما ان يعلم باعتبار
قولهم وليس ذلك الا المعصوم او بموافقة الدليل لقولهم فتضيع فايدة الاجماع وعن الحادى عشر ان المؤمن لغة المصدق مطلقا بلسانه يحمله عليه الا ان يقوم
المعارض ويدل عليه انه تعالى اوجب علينا اتباع سبيلهم والاطلاع على الباطن ممتنع فلو لم يحمل على التصديق باللسان لزم تكليف محال ولا يجوز حمله على السبيل
الذى من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين لانه عدول عن الظاهر لغير ضرورة وفيه نظر لقبح تكليف اتباع من لا يعلم صدقه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق
اذا حمل على المعصوم وعن الثانى عشر ان الاجماع ظنى ويمنع الاجماع على انه قطعى وقوله اعطيتم الفرع اقوى من الاصل قلنا نحن لا نكفر مخالف الاجماع ولا نفسقه
لانه عندنا ظنى وفيه نظر لان مخالف الاجماع اما كافر او فاسق عند الاكثر وعن المعارضة بالكتاب ان النهى خطاب مع كل واحد لا مع الكل ونحن ننفى عصمة الكل
لا كل واحد سلمنا لكن النهى لا يقتضى امكان المنهى عنه من كل وجه لانه نهى المؤمن عن الكفر مع علمه بانه لا يفعله وعلم انه لا يوجد محال الوجود وفيه نظر لان
النهى كما تناول الكل واحد تناول الكل والامكان شرط لحسن النهى عن المحال وخلاف المعلوم ليس بمحال على ما تقدم وعن الاحاديث انه قوله ع لا تقوم الساعة الا على
شرار امتى يدل على حصول الشرار فى ذلك الوقت لا ان كلهم شرار وحديث معاذ بانه لم يذكر الاجماع لانه ليس بحجة فى زمانه ع وقوله لا ترجعوا بعدى كفارا
فى معنى سلمنا لكنه ربما كان خطابا لقوم معينين ولا يستلزم تجويز الخطاء على كل واحد تجويزه على الكل والمثال الاول يدل على العمومية سلمنا لكن الكل
يجوز عليه الخطاء وليس كل جايز واقعا والله تعالى اخبر انه لا يقع منهم الخطاء علمنا انهم لا يفعلونه وقوله اجماعهم اما للدليل او لامارة قلنا جاز ان يكون لدليل
الا انهم يتركوه اكتفاء بالاجماع فانه مغن عن غيره الوجه الثانى قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل لان وسط كل شىء خياره وقد اخبر تعالى
ان هذه الامة خيار فلو اتفقوا على محرم لم يكونوا خيارا فقولهم حق والاعتراض من وجوه الاول الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضى اتصاف
كل واحد بها وهو معلوم البطلان فيحمل على البعض وهو المعصوم الثانى يمنع ان وسط كل شىء خياره لان العدالة هى فعل الواجب واجتناب المحرم وهو
من افعال العبد لكن عندكم تعالى اخبر انه جعلهم وسطا فغاير العدالة ولان وسط حقيقة فى المتوسط بين شيئين فلو كان حقيقة فى العدل لزم الاشتراك
الثالث الخيرية يكفى فيها اجتناب الكباير فيصدق مع فعل الصغاير وجاز ان يكون الاجماع صغيرة فيقع بها انه جعلهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس والشهادة
تجتمع مع الصغاير الرابع سلمنا اجتنابهم عن الصغاير ايضا لكنه تعالى انما جعلهم كذلك للشهادة على الناس وانما يتحقق فى الاخرة فتثبت عدالتهم هناك لان العدالة
معتبرة حين الاداء لا التحمل ونحن نقول به فان الامة معصومون فى الاخرة الخامس الخطاب يتوجه للموجودين عند نزول الاية لاستحالة خطاب المعدوم
وهو يقتضى عدالتهم دون غيرهم فاجماع اولئك حق فلا يتمسك بالاجماع الا مع علم حصول قول اولئك فيه وهو يتضمن العلم باعيانهم وبقاءهم بعد الرسول
وما بقى بعد ذلك تعذر التمسك بشىء من الاجماعات السادس قوله لتكونوا شهداء ليس عاما يدل على قبول شهادتهم فى كل شىء بل هو مطلق والمشهور به
وهو غير معين فيكون الاية مجملة ولا حجة فى المجمل السابع سلمنا عدم الاجمال لكنا قد علمنا بها فى قبول شهادتهم على من بعدهم بايجاب البقوى العبادات
عليهم وتكليفهم بما كلفهم به فلا يبقى حجة فى غيره لسقوط العمل بدلالة الاية الثامن انها مخصوص بالفساق والنساء والصبيان والمجانين اجماعا والعام
بعد التخصيص ليس بحجة التاسع لا بد من باب الشهادة فى شىء وهو الممنوع العاشر اما ان يكون خطابا مع جميع امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم
القيمة او مع اجماع غيرهم بحجة واجماع الموجودين فى زمن النبى ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة الحادى عشر جاز ان يكون المراد ان اكثرهم عدول والجواب عن الاول
يمنع انها متروكة الظاهر وقوله يقتضى كون كل واحد عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤها على ظاهرها وجب ان يكون المراد منه امتناع صدور منه الامة عن
العدول وليس المعصوم لان قوله جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر وفيه نظر فانه منع انها متروكة الظاهر ثم فى بيانه اعترف به وعدالة
بعض الامة لا يقتضى كون الاجماع حجة لاحتمال عدم دخوله فيهم والخطاب وان توجه الى مجموع الامة لكن المراد بعضهم على ما قلتم فجاز ان يكون واحدا ولان
المعصوم اكثر من واحد وعن الثانى الوسط من كل شىء خياره لقوله تعالى قال اوسطهم اى اعدلهم وقوله ع خير الامور اوسطها اى اعدلها وقيل كان ع اوسط

ونحن شهدا

ونحن شهدا وقال ع عليكم بالنمط الاوسط وقال الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم وقال الجوهرى وسطا اى عدلا ولان الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين
فالبعيد عن طرفى الافراط والتفريط الذين هما رذيلتان متوسط فكان فضيلة ولهذا سمى الفاضل فى كل شىء وسط وعدالتهم من الله تعالى اذا فعل لهم وفيه
نظر لما تقدم من اسناد الافعال الى العبد نعم لما خلق القدر والالات والالطاف الملقية لهم الى العمل الصالح اضاف الفعل اليه تعالى وعن الثالث ان بعضهم اكبر
الصغيرة مطلقا بل كل ذنب صغير بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته فيسقط السؤال ومن اعترف به قال انه تعالى عالم بالباطن والظاهر فلا
يجوز انه يحكم بعدالة احد وصحة شهادته الا مع مطابقة المخبر عنه للخبر فلما اطلق تعالى القول بعدالتهم وجب عدالتهم فى كل شىء بخلاف شهود الحاكم حيث
يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة اذ لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فاكتفى بالظاهر وفيه نظر لان علمه تعالى بالباطن والظاهر ووصفه بعدالتهم
لا يقتضى امتناع الصغاير عليهم لانها لا تنافى العدالة وليس المقتضى لقبول الشهادة مع الصغاير وخفاءها عن الحاكم ولا المقتضى لرد الشهادة مع الكباير
ظهورها عند الحاكم فانه لو انعكس الفرض لم يتغير الحكم ووصفهم بالعدالة لا يقتضى الحكم بصحة الشهادة وان وجب الحكم بها ولو علم الحاكم الصغيرة لم يمتنع
عن قبول الشهادة وهذا الجواب ذكره ابو الحسين عن اعتراض اخر وهو ان المراد بذلك انه جعل اكثرهم عدولا فى الظاهر لا فى الحقيقة ليشهدوا من جهة
الخبر واجاب بان الظاهر من قوله جعلناكم امة وسطا انهم كذلك على الحقيقة لان الخبر يقتضى كون المخبر على ما تناوله كالواجب انه جعلهم بينا اوسطا
وعن الرابع لو كان المراد عدالتهم فى الاخرة لقال سيجعلكم ولان جميع الامم عدول فى الاخرة فلا يبقى فى الاية تخصيص لامته ع بهذه الفضيلة وعن الخامس
انه لا سبيل الى حمل لفظ الاية على كل من امن بالرسول ع الى يوم القيمة لما تقدم ولا على من كان موجودا فى زمانه لعدم العبرة بقولهم فى زمانه ولا بوجودهم
بعده فانه مات كثير منهم قبله فلا يبقى لقوله لتكونوا شهداء على الناس فايدة فيحمل على اهل كل عصر تحقيقا للفايدة كونهم شهداء وعن السادس يحمل اعتبار
العموم فى قبول الشهادة دفعا للاجمال ولان الاحتجاج فى الوصف بالعدالة واذا كانوا عدولا وجب قبول قولهم فى كل شىء وهو جواب السابع وعن الثامن ان العام المخصوص
حجة فى الباقى على ما تقدم وعن التاسع ان عدالتهم تمنع من الخطاء فى الشهادة وفيما يرونه من الاحكام ويخبرون به منها وعن العاشر ما تقدم وعن
الحادى عشر ان الخطاب للجميع فيكونون عدولا لا ان الاكثر هم خاصة سلمنا لكن اذا اجمع الكل دخل الاكثر الوجه الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر فلو كان اجماعهم خطا لكانوا امرين
بالمنكر ناهين عن المعروف والاعتراض من وجوه الاول انها متروكة الظ لاقتضاء اتصاف كل واحد بذلك والمعلوم خلافه واذا لم يجز اجراؤها على ظاهرها
حمل على بعض الامة وهو المعصوم الثانى المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم على ما تقدم الثالث انها تقتضى اتصافهم بذلك فى الماضى ويمنع بقاءهم عليه فى
الحال لا يقال انها خرجت مخرج المدح فى الحال ولا يجوز المدح بما فعل فى الماضى مع الخروج عنه فان الامر بالمعروف لو انتهى عنه استحق الذم لانا نقول تمنع خروجها
مخرج المدح بل بمجرد الاخبار بان هذه الامة كانت خير امة من ساير الامم ومجرد الخبر لا يقتضى المدح او يجوز المدح فى الحال بما صدر فى الماضى وان استحق
الذم فى الحال بما يقع فى الحال فان الجمع بين استحقاق المدح والذم جايز لما ثبت من مسئلة الاحباط الرابع قوله كنتم منطوقه حصول الوصف فى الماضى
ومفهومه عدم حصوله فى الحال فيدل عليه كما دل على المنطوق الخامس اتصافهم فى الحال لا يقتضى عدم الخروج عنه فيما بعد فيجوز خروجهم فيحسن مدحهم
بصفة حالية وان علم زوالها مستقبلا لا يقتضى اجماعهم حجة فى ذلك الزمان لانا نقول اى الاجماعات حصل فى ذلك الزمان واذا وقع الشك فى الجميع خرج
عن كونه حجة السادس انها خطاب مع الموجودين فى ذلك الوقت فيكون قولهم حجة دون غيرهم والجواب عن الاول الخطاب ليس لكل واحد لانه وصف المخاطب بها
الخطاب بكونه خير امة فلو كان كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد بانه امة وليس كذلك الا على المجاز لتبادر الجموع فى مقام حكمت الامة مكذا ولانه يلزم
ان يكون كل واحد خير امة اخرجت للناس فيكون كل واحد خيرا من صاحبه الذى هو جزء منه فاذن الخطاب للجميع كقول الملك لعسكره انتم خير عسكر تفتحون
البلاد وتكسرون الجيوش ولا يريد وصف الملك كل واحد بذلك بل المجموع بمعنى ان فى العسكر من هو كذلك فكذا هنا وصف الله تعالى المجموع بالامر بالمعروف بمعنى
ان فيهم من هو كذلك وحمله على المعصوم باطل لانه واحد ولفظ الامة للجمع وفيه نظر لان المعنى اذا كان فى الامة من هو كذلك جاز ان يكون واحدا وعن الثانى
ان فى الامة من يحمله على العموم ولان المعروف ان لم يكن للاستغراق كان للماهية فيكفى فى العمل به ثبوتها فى صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد
ونهوا عن منكر واحد وهو حاصل فى جميع الامم لان كل واحد منهم قد امر بمعروف واحد ونهى عن منكر واحد وهو الكفر فلا يكون هذه الامة خيرا من جميع الامم
فيحمل على الاستغراق تحصيلا للغرض وفيه نظر لجواز حمله على الماهية ولا يصدق فى حق الواحد لان مفهوم قولنا كان فلان يشهد الصلاة ويتعلم في الاكثر والاغلب
فكذا هنا ولا يلزم التعميم ولا الوحدة ولا مساواة الامة لمن تقدمها وعن الثالث ان قوله يامرون وينهون ليس للماضى وفيه نظر لانه حكاية حال كقوله كنتم كما يقول
كان النبى ع يفعل كذا وعن الرابع يمنع كون كنتم للماضى لانها ان كانت ناقصة فهى وان كانت بمعنى المضى لكن قوله تامرون يقتضى كونهم كذلك مستقبلا ودلالة كنتم
على تقدم الوصف لا يمنع من حصوله مستقبلا فيبقى دلالة تامرون على الاستقبال سليما عن المعارض وان كانت زايدة او تامة ثم الاستمرار وفيه نظر لما

بينا من عدم دلالة الامر على التكرار ومن الخامس ان صيغة المضارع كالعلم بالنسبة الى الحال والمستقبل مساو لهما معا وفيه نظر لانهما كالمشترك
او المطلق فيكفي الواحد وعن السادس ما تقدم الوجه الرابع قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا نهى عن التفرق كل شيء بعد الاعتصام بحبل الله لانه
المفهوم ولهذا لو قال ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا احال النهي عن التفرق في الدخول وما لم يجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق
منهيا عنه الثاني لا يجوز حمله على العموم لان قبل الاجماع كل واحد من المجتهدين مامور باتباع اجتهاده المستند الى ظنه والظنون مختلفة فيكون التفرق مامورا
بلا نهي لعدم الثالث انه متناول للموجودين حال الخطاب والجواب عن الاول انه امر بالاعتصام ونهى عن التفرق مطلقا في كل شيء فيجب الحمل عليه والامر والنهي
عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيد لما افاده الامر بالاعتصام فيكون تاكيدا والاصل التاسيس وفيه نظر لمنع عموم النفي وعن الثاني ان العام حجة بعد التخصيص فيبقى
حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع وعن الثالث بما تقدم قال ابو الحسين استدل بهذه الاية بان امره بالاعتصام بحبل الله تعالى يدل على انهم قد اعتصموا به وهو
باطل لان الامر لا يدل على وقوع امتثاله قال ويمكن ان يستدل من وجوه الاول ان اهل العصر اذا اجمعوا على قول لم يجز لبعضهم تركه والا كانوا قد تفرقوا وقد نهى عنه الثاني
اذا اجمع اهل العصر على قول لم يجز لاهل الثاني ان يخالفوهم والا كان اهل العصر الثاني قد تفرقوا الثالث اذا اختلف اهل العصر الثاني اهل الاول صار اهل الاول مع الثاني متفرقين
والنهي يمنع منه واجاب عن الاول بان ما اجمعوا عليه ان كان حقا فقد حرم عليهم التفرق عنه وان كان خطاء وجب عليهم باجمعهم العدول عنه والاجماع على
الحق وان لا يتفرقوا عنه فالمخالف منهم انما يحرم عليهم التفرق وان لم يجعل الاجماع حقا وعن الثاني انه لا يوصفون بانهم متفرقون اذا اجمعوا على مخالفة اهل
الاول فان افترقوا على قولين فقد نهوا عن ذلك لانه يجب عليهم الاجتماع على الحق وعن الثالث ان اهل العصر الاول غير موجودين في هذه الحالة حتى انهم مع اهل
الثاني منهيون عن التفرق وايضا فالمفهوم من قوله ولا تفرقوا هو ان لا يتفرقوا عن الاعتصام فيجب ان يبين المستدل ان ما اجمع عليه اهل العصر اعتصام بحبل الله
حتى يعلم من عدم انهم قد نهوا عن مفارقتهم فيه وهو غير ظاهر الوجه الخامس قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه شرط في الرد الى الكتاب والسنة التنازع فاذا عدم
التنازع وحصل الاتفاق لم يجب الرد اليهما قضية للشرط بل يكفي الاتفاق وهو معنى كون الاجماع حجة واعترض بان سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق
على الحكم ان كان بناء على الكتاب والسنة كفيا في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان لا لابتناء عليهما لزم تجويز وقوع الاجماع من غير دليل وهو مانع من صحة الاجماع
كيف وانا لا نم نفي الشرط فان الكلام انما هو مفروض فيما اذا وجد النزاع فيمن تاخر عن اجماع المتقدمين ولجب بجواز الاستناد الى غير الكتاب والسنة من القياس
والاستنباط سلمنا لكن ليس في ذلك ما يدل على عدم الكفاء من وجد بعد اهل الاجماع او اكتفاء من وجد في عصرهم من المقلدة باجماعهم عن معرفة الكتاب قال ابو الحسين
اعترضنا على الاستدلال بالاية ليسقط وجوب الرد الى الكتاب والسنة ويصير ترك ذلك مباحا اذا اجمعوا بالرد الى الكتاب والسنة اما اذا اتفقوا على ذلك من غير
رد اليهما الثاني يقتضي تجويز وجود الاجماع من غير دليل والاول يقتضي نسبة الله الى ما يجوز لان طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وجد فيهما محال لان طلب
الموجود مستحيل فاباحة ترك المستحيل عبث لا يصدر عن حكيم وانما المراد بالاية الحث على طاعة اولي الامر فيما يرجعون من امر الدنيا والدين اذا لم يعلم خطاؤهم فيه
الوجه السادس التمسك بالروايات الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء لقوله لا تجتمع امتي على الخطاء والبحث اما في متنه او في كيفية الاستدلال به والمتن
في الاول طرق ثلثة الاول ادعاء الضرورة في تواتر معناه لنقله بالفاظ مختلفة بلغ مجموعها التواتر لقوله لا امتي تجتمع على خطاء ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن لا يجتمع امتي على الضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وبعي ولا على خطاء عليكم
بالسواد الاعظم وذلك جماعة الامة لان الامة اعظم من كل من دونهم يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة
الاسلام من عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على
الحق حتى يقاتلوا الدجال لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان
دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم
الى يوم القيمة ستفرق امتي كذا او كذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة فقيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة فقد اشتركت هذه الاحاديث في الدلالة على معنى واحد
وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطاء الثاني الاستدلال وهو من وجهين الاول هذه الاحاديث لو صحت لما اصلح فيظهر مقدم على الكتاب والسنة فيتوقف
التواتر على البحث عنه واقتضى الوجوه اما الاولياء فلتصحيح مثل هذا الاصل العظيم بها وامام الاعداء فلدفعه فلو كان في متنها خلل لاشتهر ولو علم عنه في لم ينقل احد
على الطعن فيها مع شدة بحثهم وطلبهم علم ان متنها الثاني ظهر من التابعين اجماعهم على ان الاجماع حجة بهذه الاخبار والاستقراء يدل على ان ما شاع اذا اجمعوا على الاجماع
كان مقطوعا به فهذه الثالث سلمنا ان هذه اخبار احاد لكنها يدل على ان الاجماع حجة فيحصل ظن انه حجة فيجب العمل به لوجوب دفع الضرر المظنون وهو لحوق الطرق
اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فضعيف لمنع بلوغ مجموعها حد التواتر ولو كانت الفا لجواز صدور الكذب عن جملتها ثم ادعاء الضرورة ثم ما في لفظها بانه يجري به
كل واحد من هذه ان يكون كذبا لكنا نعلم ان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا فيكون بعضها صحيحا او ان معناها بانه يتواتر الالفاظ اشتركت في انه معنى واحد ضعيف

المجد بفتح القاف
بمعنى الفلد

والنق بالراء المهملة
والباء الموحدة بمعنى
الحبل

بالتواتر والاول مسلم لكن يجب اثبات ان كل واحد من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة قطعا اذ لو دل البعض ظاهرا لم يحصل العزم لاحتمال ان يكون ذلك
البعض هو الصحيح لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار يتمسكون بواحد منها معينا وهو لا يجتمع امتي على خطاء ويبالغون في الاعتراض عليه والجواب
واما الثاني فان كان المراد هو ان الاجماع حجة فقد ادعيتم ان النبي صلعم قال الاجماع حجة وهو معلوم البطلان والاجرى مجرى قناة بد رواحد والتحقق
الخلاف ولانكم تتمسكون بهذا الحديث وتقيمون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا كان الاستدلال عليه عبثا كما في تحقق علي وصاحب قحة
متواتر المعنى بسبب اخبار متفرقة لم يحتج الى الاستدلال بعض تلك الاخبار على شجاعته على بل يحصل العلم الضروري بذلك وهنا يفتقر الى الاستدلال ببعضها
على الخطاء مشاهد فيكون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهومها وان كان المشترك معنى يلزم منه كون الاجماع حجة وجب الاشارة الى ذلك المعنى وان منه
الدلالة الاستلزام لا يبقى المشترك تعظيم الامة وبعدها عن الخطاء لانا نقول مطلق التعظيم مسلم لا التعظيم المثلي لاهدائهم على الخطاء والطعن اما
الطريق الثاني فضعيف ويمنع عدم الطعن فيها فقد طعن بانها احاد لا يقتضي اتفاق الصحابة بانها متواترة سلمنا لكن يجب الطعن فيها على التفصيل لانا نقول
النقل بانها متواترة ان كان متواترا فهي متواترة قطعا لان الخبر متى كان متواترا مع التواتر انه متواتر كانت متواترة قطعا لكنكم سلمتم تواترها فقد ثبت
وان كان احادا كانت اخبارا احادا لان رواتها عن الصحابة والتابعين اذا لم يثبت الا بالاحاد كانت من باب الاحاد لاشتراط استواء الطرفين والواسطة في التواتر
ولا يجب الطعن على التفصيل قلنا ليس كلما لم يطعن بصحته وجب به فطعن فسادها فالصحابة والتابعون لم يطعنوا في صحة هذه الاخبار ولا في فسادها بل ظنوا صحتها
ثم يجب عليهم الطعن على التفصيل وقوله اجمع التابعون على صحة الاجماع بناء على صحة هذه الاخبار قلنا يمنع الاجماع على صحة الاجماع سلمنا لكن لا نعني هذه
الاخبار بل الايات فان ادعوا تواترها عندهم كان مكابرة فان تلك الاخبار اظهر من ادعاء هذين المقامين ولما لم يدعوا التواتر في تلك الاخبار كان عدمه
فيها اولى سلمنا لكن يمنع جريان عادتهم بعدم اجماعهم على موجب خبر لاجل الاول فقطعوا بصحته فان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى
ان المراة لا تنكح على عمتها وخالتها بخبر واحد فثبت ان اجود هذه الطرق وتمام كيفية الاستدلال فيتمسك بقوله لا تجتمع امتي على خطاء واعترض من وجوه
الاول ان اراد بامته كل مؤمن الى يوم القيمة خرج الاجماع عن كونه حجة وان اراد الموجودين وقت الخبر كان اجماعهم حجة لكنا لا نعرف اعيانهم وبقاءهم بعده
الثاني سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن يمنع دلالته على نفي الخطاء لاحتمال ان يكون نهيا لا نفيا عن الاجتماع على الخطاء فيكون العين فاشتبه على الراوي
فنقله مرفوعا على انه خبر الثالث سلمنا انه خبر لكن لم قلتم انه يدل على نفي الخطاء عنهم ويمنع عموم النكرة المنفية فيحمل على نفي السهو او الكفر جمعا بينه وبين
قوله لا تجتمع امتي على ضلالة الرابع سلمنا اصابتهم لكن يجوز مخالفتهم فان المجتهد قد يكون مصيبا ويكون الاخر مخالفته والجواب عن الاول انه مرفوع
بقوله لا تزال الطائفة من امتي متظاهرين على الحق الى يوم القيمة وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن من فارق قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه وعن الثاني ان عدالة الراوي يمنع ظن صحة الرواية وهو كاف ولو سلمناه لكن انسد باب الاستدلال باكثر النصوص مع انه مدفوع بباقي الروايات
وعن الثالث فقد تقدم ان النكرة المنفية للعموم وفيه نظر لورود النفي على مجتمع لا على خطاء والحمل على السهو باطل لامتناع حمله المخلوق العظيم على السهو فلا يذكر
للتعظيم ولعدم اختصاص امته به وكذا على الكفر وقوله لا تجتمع امتي على الضلال خبر مستقل بنفسه ولان الضلال لا يقتضي الكفر لقوله ووجدك ضالا فهديناه ولانا من الضالين
وعن الرابع ان الامة على قولين كون الاجماع حجة لا يجوز مخالفته خارج عن قول كل الامة ولو كان حقا لكانت الامة متفقين على الخطاء وهو
باطل الخبر الوجه السابع دليل العقل وهو الذي عول عليه الجويني ان اجتماع الخلق العظيم على الحكم الواحد مستحيل ان يكون بلا دلالة او امارة فان كان
لدلالة كشفنا الاجماع عن وجودها فالخلاف في الدلالة هو باطل وان كان لامارة والتابعون قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على
دلالة قاطعة مانعة من مخالفة مثل هذا الاجماع لاستحال القائم على المنع من المخالفة والاعتراض لعلهم اتفقوا لا لدلالة ولا امارة وللمبطلين اتفقوا على الحكم
الباطل فهم متشعبون في الشرق والغرب سلمنا لكن جاز ان يكون لامارة ويمنع الاتفاق على المنع من المخالفة سلمنا لكن لما جاز ان الاجماع لامارة جاز ان يكون
اجماع المخالفة لها فتبين انهم لا يتعصبون في اجماع صادر عن امارة بطلان قولنا انهم صفحوا من مخالفة هذا الاجماع واعترض ايضا بانه اثبات الاجماع بالاجماع
او اثبات الاجماع بما يتوقف عليه واجيب بان المدعى كونه حجة ثبوت بعض من وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالة على ثبوت كونه
حجة فلا دور الوجه الثامن اجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم لا يقال يلزم ان يكون المجمع عليه عدد
التواتر في هذا الدليل وفيما سبق لانا نقول هو مسلم بيضر الوجه التاسع قد ثبت دوام شرعنا الى انقضاء التكليف فوجب ان يكون قول الامة حجة لدوام قيام الدلالة
على انقضاء الشرع والاعتراض الحجة عند الامامية قول المعصوم وعندنا القران واخبار الاحاد والاجتهاد على ان شرعنا منقطع بانقطاع التكليف كما انقطع شرع
من قبلنا بالنسخ فلدوام كل واحد من الشرعين كدوام الاخر وانقياده وكما يجب ان يكون قول الامة حجة يجب في الاخرى مثله احتج المنكرون بوجوه
الاول قوله تعالى تبيانا لكل شيء وصف الكتاب العزيز بانه مبين لكل شيء ومن جملة الاحكام التي اجمعوا عليها فلا حاجة الى الاجماع الثاني قوله تعالى فان تنازعتم

ولا شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر على الكتاب والسنة وهو ينفي الحاجة الى الاجماع الثالث الايات الدالة على منع الذنب من مجموع الامة كقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرها ايدل على منع الخطاء من مجموع الامة فجاز ان يكون اجماعهم منه الرابع قوله عم بدا الاسلام غريبا و
سيعود كما بدا يدل على خلو الزمان من جمع يقوم الحجة بقولهم وكذا ولا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تعلموا الفرايض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وقال خير القرون
القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبا الله بهم الخامس كل واحد يجوز عليه الخطاء وكذا المجموع السادس امة محمد كغيرهم من
الامم فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم السابع الاحكام الشرعية لا يثبت الا بدليل فلا يكون الاجماع دليلا كالتوحيد وغيره والجواب عن الاول ان كون الاجماع حجة ثبت بالكتاب
وهو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كما في خبر الواحد وغيره من الادلة وعن الثاني ان المجمع عليه لم يقع فيه تنازع فلا يجب رده ولانا نرده الى القران والسنة حيث
اثبتنا الاجماع بهما وعن الثالث انها تنفيان عن كل واحد من الامة ولا يستلزم جواز الذنب من المجموع ولان التجويز العقلي لا ينافي الامتناع الشرعي وعن الرابع ان قوله
بدا الاسلام يدل على ان اهل الاسلام هم الاقلون لا على انه لا يبقى من يقوم الحجة بقوله ولا ترجعوا بعدي كفارا محتمل ان يكون خطابا لجماعة معينين او ان النهي لا يستلزم
الوقوع وقوله تعلموا الفرايض يدل على جواز انقراض العلماء ونحن نمنع من الاجماع مع الانقراض وكذا منافي اجماع من كان من العلماء وكذا ما بعده ومعارض بقوله عم
ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقال عم واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون
من بعدي يؤمنون بي ولم يروني [illegible] وعن الخامس انه كل واحد منهم يجوز عليه الخطاء [illegible] الذي اتفقوا
عليه ونمنع ان كل واحد يجوز [illegible] الذي اتفقوا عليه وعن السادس بالفرق فانه قد فضلنا امة محمد على غيرهم وميزهم من بينهم وجعلهم شهداء على الناس في
جليغ يسلم اليهم [illegible] الاسفرايني وجماعة من العلماء ذهبوا الى ان اجماع من تقدم من الامم حجة قبل النسخ وعن السابع يجوز اثبات التوحيد بالاجماع

الفصل الثاني فيما اخرج من الاجماع وهو

سلك الفرق بجواز التقليد في الاحكام الشرعية دون العقلية واذا جاز تقليد الواحد في الحكم الشرعي فتقليد الكل اولى
منه وفيه مباحث الاول احداث القول الثالث كل مسألة اشتملت على موضوع كلي على الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض
والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلاثة بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم
بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث منعه الجمهور والامامية وجوزه اهل الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض
الشيعة جوازه وهو غلط ومحتجهم في ذلك ظاهر لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق احدهما وهو الذي اشتمل على قول المعصوم فيكون الثالث باطلا لانه قول
اطل بالبطلان واحتج الباقون بوجوه الاول القول الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك لاستلزامه بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد فيلزم اجماع
على الباطل الثاني الامة لما اختلفت اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر فتجويز الثالث يبطل ذلك وهو حجة القاضي عبد الجبار الثالث القول
الثالث ان لم يكن عن دليل كان خطاء فيمتنع القول به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطاء بتضييعه وغفلتهم عنه وهو حجة الغزالي والاعتراض على الاول انه
غير وارد على القائل بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام بطلان الباقي وان معتقد وحدة المصيب لم يلزم من التمكن من اظهار القول
الثالث كونه حقا لان المجتهد قد يتمكن من العمل بالاجتهاد الخطاء وفيه نظر لان المجتهد انما يتمكن من العمل بالاجتهاد الخطاء اذا لم يعلم كونه خطاء اما مع علمه فلا وهنا
لما اتفقت الامة على قولين فان كان الحق خارجا عنهما لزم اتفاقهم على الخطاء وان لم يكن كان الثالث معلوم الخطاء فلا يمكن العمل به وعلى الثاني ان ايجاب الاخذ
باحد القولين مشروط بان لا يظهر الثالث فان لم يظهر الا بشرط ذلك الاجماع لا يقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد
بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر زال الشرط وذلك الاجماع فجاز الخلاف لانا نقول لانه جائز لكنهم سعوا في اصابته فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية
وفيه نظر لان كل واحد منهما يعتقد انه على الحق وان القول المخالف له غلط فقد اجمعوا على تخطية الثالث ونمنع ان كل منهما سوغ الاخذ بقوله او بقول صاحبه
وعن الثالث انما يلزم نسبة الامة الى الخطاء لو كان الحق في المسألة معينا اما على تقدير اصابة كل مجتهد فلا ثم المجوزون احتجوا بوجوه الاول الاختلاف على قولين
دليل تسويغ الاجتهاد والثالث صدر عن اجتهاد فكان سائغا الثاني لو استدل الصحابة بدليل جاز للتابعين الاستدلال بغيره فكذا القول الثالث الوقوع فانه
يكون جائزا والملازمة ظاهرة وبيان المقدم ان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وفي زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوجين وقال
الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض واحد منهما واحدث التابعون ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة وقال تابعي اخر بالعكس واختلف الصحابة في
قوله انت علي حرام على ستة اوجه فاحدث مسروق التابعي سابعا وهو انه لا يتعلق به حكم والجواب عن الاول انه يدل على تسويغ الاجتهاد منهم او من غيرهم الاول
مسلم والثاني ممنوع وعن الثاني الفرق ظاهر بين الدليل المؤكد لما صار اليه الامة من الحكم وبين القول الثالث ولان اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل
اخر واتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر مخالف له فافترقا وعن الثالث بان مسألة الزوج والزوجة مع الابوين من قبيل ما لا يمنع ما اتفق عليه
الفريقان على قول ابن سيرين وغيره غير مخالف للاجماع لانه وافق في كل صورة مذهب ذي مذهب ولانه لم يخالف بعد استقرار الاجماع على احدهما بالحالة الاتفاق

فلا يكون

فلا يكون خارقا للاجماع لانه منهم وقال الاخرون احداث الثالث ان لزم منه الخروج عما اجمعوا عليه لم يجز كما في الجد مع الاخ على قولين منهم من قال المال كله للجد
ومنهم من قال بمقاسمة الاخ فقول ان ما للجد ثالث يستلزم رفع الاجماع وهو اعطاء الجد قسطا من المال وكما في الجارية اذا وطئها المشتري فوجد بها عيبا
بعضهم يمنع الرد وقال الاخرون بالرد مع العقر فالقول بالرد مجانا خارق للاجماع وكالنية في الطهارات قيل انها معتبرة في الجميع وقيل في البعض فالقول
بعدم اعتبارها في شيء منها خارق للاجماع وان لم يلزم من احداث الثالث رفع ما اتفقوا عليه جاز لانه لا يحذر في مخالفة الاجماع او ما يستلزمها فاذا لم يكن
الثالث كذلك جاز كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال الباقون باعتبارها في الجميع جاز ان يقول مجتهد باعتبارها في البعض موافقة
لمعتبرها في الجميع في تلك الصورة ولعدم اعتبارها في البعض الاخر موافقا لمن لم يعتبرها في الجميع في ذلك البعض وليس في ذلك رفع حكم مجمع عليه وكفسخ النكاح
بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بالفسخ بها اجمع وعدمه بها اجمع فالفرق
لا يرفع اجماعا وكالابوين مع الزوج قال بعضهم للزوج حصته من الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال الاخرون للزوج حقه وللام ثلث الباقي وللاب
الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج فمن جعل للام ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن اعطاها ثلث الباقي في الاول اعطاها ثلثه هنا
فلو اعطاها ثلث الاصل في احدى المسألتين وثلث الباقي في الاخرى ثالث لا يرفع اجماعا وهو الوجه لانه وافق في كل صورة مذهبا ولم يفصل احد فقد خالف الاجماع لانا نقول

الثاني في عدم الفصل بين المسألتين اذا لم يفصل

عدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه والا امتنع القول في واقعة متجددة فان عدم القول ح يكون قولا بالعدم
الامة بين مسألتين وهل لمن بعدهم الفصل بينهما وتحقيقه ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما وتحقيقه ان الامة ان نصوا على عدم الفصل بينهما فانه
لا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه وتكاثروا في بعض الاحكام واقسامه ثلثة ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او التحريم او ان يحكم البعض فيهما
بالتحريم والاخر بالتحليل او ان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما ففي هذه الصور اذا دل دليل على حكم في احديهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن
منهم من فرق بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما اجري مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما
في الطريقة وفي حكم ذوي الارحام فهذا الاسيوخ حكمهم فيه بتفريق ما جمعوا بينها الا انه متاخر عن ساير الاجماعات لضعفه وان لم يعلم اتحاد الطريقة فالحق
جواز الفرق لمن بعدهم على الاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او علته ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل
حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان احتج المانعون من التفصيل مطلقا بامرين الاول اذا نصف الامة بالتحريم في المسألتين ونصفها بالتحليل
فيها فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسألتين فيكون الفصل ردا للاجماع الثاني اذا اختلفت الامة على قولين فقد اوجبت كل طائفة منها القول بقولها او بقول
الاخرى وصغت من غيرهما فنسوغه يرفع هذا الاجماع والجواب عن الاول لين التزام فيما اذا نصوا على اتحاد الحكم او علته فان اريد ان كل قائل باحدى المسألتين
قائل بالاخرى فهو مسلم لكن نمنع عدم القضاء فانه المتنازع وعن الثاني انهم اوجبوا بشرط عدم الفرق من بعض المجتهدين بين المسألتين فان صيغوا الاتفاق
لهذا الشرط فهو النزاع وقال بعض العلماء يجوز الفصل مطلقا لان ابن سيرين قال في زوج وابوين للام ثلث الباقي وفي زوجة وابوين للام ثلث الاصل
فقال في احديهما بقول ابن عباس وفي الاخرى بقول الصحابة وقال الثوري الجماع ناسيا مفطر والاكل ناسيا لا يفطر ففرق بين المسألتين مع اتحاد

الثالث

الطريقة الثالث في جواز الاجماع بعد الخلاف اذا اختلف اهل كل عصر في المسألة على قولين فهل يجوز لهم ان يتفقوا بعد استقرار خلافهم على احد القولين
والمنع من الاخر ويكون ما جعلوه كالمبتدأ اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبره اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستنده
اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع من ذلك مطلقا وهو قول ابي بكر الصيرفي والحق الجواز لنا ان الحق لم يتعين من احد القولين بعينه
لعدم الاتفاق عليه فلا يجاز العدول عنه الى الاخر لانه لا يخرج من ذلك من قول كل الامة وبعد الاتفاق يصير اجماعا يحرم مخالفته كالمبتدأ قال المرتضى وهذا على مذهبنا
ظاهر لان المعتبر قول المعصوم فاذا فرض الاجماع على احد القولين فقد فرض دخول الامام فيه فيكون حقا انما الاشكال عند المخالفين لقولهم صحة الاجتهاد احتج
المانعون بان الاجماع واقع من الطائفتين على جواز الاخذ باي القولين كان اذا ادى الاجتهاد اليه فلو اجمعوا على احدهما كان الاجماعان حقين فيكون الثاني
ناسخا للمتقدم لكن نسخ الاجماع والنسخ به باطل على ما مر ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل العصر الثاني على خلافه والجواب منع
اجماعهم على الاخذ باي القولين كان لا ناخذ منهما الا يدل وان يكون خطاء لقوله عم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران ولا يجوز اجماع الامة
على الخطاء سلمنا لكن مطلقا او بشرط عدم الاتفاق ثم م لكن الاتفاق فلو وقع فزوال الشرط بعد مه سلمنا لكنهم جوزوا الاخذ باحد القولين فاذا اجمعوا عليه
كان موافقا لاجماعهم وموافق الاجماع صواب لا خطاء ولانه لو اتفق اهل العصر الا واحدا على حكم وخالفهم ذلك الواحد لم يمتنع ان يظهر له ما ظهر لباقي العصر
وان يؤديه اجتهاده الى قولهم وانه لو كان معاوي الخطاء فان منعناه من المصير اليه لزم ايجاب عليه ومنعه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الامة والزامه بما
يعلم بطلانه وهو باطل قطعا وان لم يمنعه منه فقد حصل الوفاق بعد الخلاف اجاب بعض المخالفين بانا لا نجزم عليه بالرجوع اليه لكنا نقول انه يستحيل ظهوره عليه

لا من جهة العقل بل من جهة السمع وهو ما يفضي اليه من تعارض الاجماعين وليس بجيد لاستلزامه التكليف بالمحال لانه تعالى كلفه اصابة الحق فاذا نصب عليه دليلا ومنعه
عن الوصول اليه لزم المحال وتعارض الاجماعين ممنوع باشتراط الاول كما تقدم والفرق واقع بين الاتفاق والخلاف ونحن جوزنا الاجماع عقيب الاختلاف لا عقيب
الاتفاق بمخالفته على انهم ممنوعون من الاجماع عقيب الاجماع ولم يمنعوا منه عقيب الاختلاف وليس لنا الحكم عليهم بان مناسبا حتمهم فيما اجمعوا عليه **تذنيب** لو اختلفوا
في المسئلة على قولين هل يجوز لهم الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل بعوانهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز لما تقدم عند المخالفين اما عندنا
فلا يجوز لانه احداث لقول ثالث وقد تقدم تحقيق القول فيه **الرابع** في جواز اتفاق اهل العصر الثاني اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين هل يجوز لاهل العصر
الثاني الاتفاق على احدهما الحق ذلك وانه يكون اجماعا يحرم مخالفته ويمتنع على المجتهد المصير الى القول الاخر وهو قول المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة
وقال ابو بكر الصيرفي من الشافعية وابو الحسن الاشعري والجويني والغزالي وجماعة من الاصوليين بامتناعه لنا ان اجماعهم ممكن للعلم بعدم استحالة مصير كل
مجتهد الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله عنده واذا جاز ذلك للواحد جاز للجميع والعلم به ضروري واذا جاز وقوع الاجماع كان حجة لثبوت المقتضي وهو ادلة الاجماع
السالمة عن معارضة ما نفيه سبق الخلاف لتناول الادلة حالة سبق الخلاف وعدمه ولانه اجماع حادث بعد ما لم يكن فيكون حجة كالاجماع الحادث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال الفكر وهذا المقيس عليه ينقض كثيرا من ادلة المخالف وبالجملة فالنزاع في ذلك ضايع لانه امكان وقوع الاجماع امكانه ولا شك فيه ولانه لو لم يقل
واما في كونه حجة وادلة الاجماع تتناوله قطعا واستدل قاضي القضاة على ذلك ايضا بوجهين اعترضهما ابو الحسين الاول قوله ع لا تجتمع امتي على خطاء فلا يكون
قول اهل العصر الثاني خطاء لا يقال لم لا يجوز انه ليس خطاء لكن يجوز لمن بعدهم المخالفة لانا نقول اجمعوا على انه لا يجوز اه فيه الفهم اعترضه بمنع الاجماع فيه لان الامة
مختلفة في اتفاق اهل العصر على احد القولين هل يجوز مخالفته ام لا وايضا فيه نظر لان ما ذكره لا يدفع الاعتراض فان السائل يقول يجوز مخالفته في هذا الاجماع لان
الاجماع المسبوق لا يجوز مخالفته وكذا اذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت فيجب مثله في التابعين اذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة اعترضه بانه ان اوجبتم ذلك لدخول
اتفاقهم تحت ادلة الاجماع فذلك رجوع الى الادلة السابقة وان كان للقياس فاين العلة الا ان يقال العلة انه اجماع لانا نقول المسبب هنا علة معلومة والاصل في اجماعهم
حيا انا تبتم على الخطاء ولو منعنا من ذلك للادلة يجب اعتباره هذه القياس لانه لا يفضي في ذلك بعلة معلومة وليس لكم ان تجعلوا العلة في الاصل كونه اجماعا
اولى من ان يجعلها كونه اجماعا مبتدا على انه قد حكى قاضي القضاة في الدرعي عن قوم انهم قالوا اتفاق الصحابة بعد اختلافهم لا يحرم الخلاف احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق لا يخرج الحال الاول عن ما تقدم من الخلاف
فوجب فيه الرد الى كتاب الله تعالى الثاني قوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جوز الاخذ بقول كل واحد من الصحابة مطلقا وهو يتناول ما حصل بعده اجماع
وما لم يحصل الثالث اختلافهم على قولين يتضمن الاجماع على الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع على الثاني تصادم الاجماعات الرابع لو كان قولهم اذا اتفقوا حجة لكان قول
احدى الطائفتين لو ماتت الاخرى حجة والتالي باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة ملخص مثله والشرطية ظاهرة لان المقتضي وهو كون المجمعين في العصر الثاني
كل المؤمنين موجود في الطائفة الباقية الخامس لو كان اتفاق العصر الثاني حجة لكان قول لم لدليل والا كان خطاء والتالي باطل لانه لو وجب الاخذ على اهل العصر الاول
السادس اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اجماعهم وحدهم حجة السابع قد ثبت ان اهل العصر الاول لما اختلفوا على قولين لم يعين بعدهم احداث ثالث
واهل العصر الاول لما اختلفوا لم يكن القطع بذلك الحكم قول الواحد منهم فيكون القطع بذلك احداثا لثالث الثامن الصحابة حال احياء ولهذا حفظ اقوالهم ويحتج بها
وعليها اذا لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال التي اختلفوا فيها حال حيوتهم فكذا لا ينعقد بعدهم التاسع لو كان هذا الاجماع حجة لوجب ترك القول الاخر لما
انعقد به حكم حاكم ووجب نقضه بعد الاجماع على خلافه لو فرضه على ضد الدليل القاطع والتالي باطل لانعقاد اجماع العصر الاول على نقضه هذا القضاء فينقضه على
خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان التعليق بالاجماع رد الى الله تعالى والى الرسول ولان الشرط وهو التنازع مفقود في العصر الثاني وعن الثاني بعد تسليم الحديث
انه مخصوص بوقت الصحابة في الحكم حال الاستدلال ومعناه يجوز الاقتداء به في ذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع منه ولانه مخصوص بالصحابة
ولانه محمول على ما لم يثبت مخالفته احدا اما مع المخالفة فلا يمكن الاقتداء بطل المصيب وعن الثالث بان الاجماع على الاخذ بايهما كان مشروط بعدم
الاتفاق عند القائلين بان كل مجتهد مصيب ولانه منقوض بما تقدم حالة الاستدلال على تجويز الاخذ باي قول ساق الدليل اليه وهو الوقف مع عدم الدليل
انا جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة لعدم الاولوية واذا لم يكن الاول حجة لم يلزم محذور من الاتفاق الثاني
فلما ثبت تناقض هذه الحجة ومن يجعل المصيب واحدا يجيد الاجماع الذي يجوز الاخذ بقول ايهما كان لان الحق واحد وعليه دليل والمخالف غير معذور فيه وعن
الرابع انا نلتزم بموت احدى الطائفتين ان قول الباقية حجة لان المؤمن هو الحجة وعن الخامس انه لم يعين من تبعهم ولا يجب عدم حفظه من الجميع وعن السادس
لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة لم يكن اجماعهم لو لم يسبقه خلاف حجة وعن السابع بمنع كون القطع ليس قولا لاحد على ما سبق سلمنا لكن لا يجوز احداث
الثالث لو انعقد الاجماع على عدم جوازه فلما القائل اذا كان مشروطا بالشرط فانه يجوز بعد عدم ذلك الشرط كما لو كان اجماعهم على التوقف حالة الاستدلال لانه

كما في اجماعهم

لانا في اجماعهم بعد ذلك وعن الثامن ان عنيتم ببقاء اقوالهم بعدهم كونها مانعة من انعقاد الاجماع فهو المتنازع وان عنيتم علمنا بانهم ذكروا هذه الاقوال
فليس مانعا من انعقاد الاجماع وان عنيتم ثالثا فبينوه وعن التاسع انا لا ننقض الحكم لصيرورته مقطوعا به في زمان عدم هذا الاجماع انما ينقض لو كان
حاكما بما الادلة القاطعة على فساده **تذنيب** لو انقسم اهل العصر الى قسمين ثم مات احد القسمين كان قول الباقين حجة اما عندنا فلوجوب دخول المعصوم واما
عند المخالف فلان الموت كشف عن ان الحق في ذلك القسم وحده فتتناوله ادلة الاجماع وكذا لو كفر احد القسمين **الخامس** في ان انقراض العصر هل هو شرط ام لا اختلف الناس
في ذلك فذهب الامامية الى انه ليس بشرط وهو مذهب المعتزلة والاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك
انه شرط وفصل بعض الناس فقال ان كان اتفاقهم عن قول او فعل او عنهما لم يكن شرطا وان كان عن قول بعضهم وسكوت الباقين كان شرطا لنا وجوه الاول قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالعدالة وهو ينافي الاجماع على الخطاء وكذا قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وغيرها
من الادلة الثاني الاجماع انما يتحقق لو دخل المعصوم فيهم وقوله حجة فلا يعتبر غيره الثالث لو اعتبر انقراض العصر لم يستقر الاجماع لانه قد حدث في زمن
الصحابة مجتهدون من التابعين فيجوز لهم مخالفتهم لعدم انقراض العصر ولا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة المجتهدين ثم الكلام في عصر التابعين كالكلام
في عصر الصحابة فيجب ان لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعين فيكون اجماعهم مشروطا بموافقة وهكذا الا ان يقال يشترط انقراض عصر المجتهدين عند حدوث
الواقعة لا من تجدد فلا يلزم اعتبار عصر التابعين اذا حدث فيهم مجتهد بعد الواقعة لانا نقول على تقدير ان يحدث في التابعين واحد من المجتهدين قبل
انقراض عصر المجتهدين من الصحابة عن الواقعة وكذا يحدث في تبع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا الى زماننا يلزم عدم
تحقق الاجماع على ذلك التقدير وهذا الاحتمال متحقق في كل اجماع فلا ينعقد اجماع ما اعترضه ابو الحسين بان من اشترط انقراض العصر اختلفوا في ادخال
من ادرك من التابعين في اجماعهم فقال احمد بن حنبل لا مدخل للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر ومن اشترط انقراض العصر وقال بدخوله جوز رجوع المجمعين
او بعضهم عما اجمعوا عليه وح يندفع الاشكال وبتقدير تسليم دخول التابعي في اجماعهم فلا يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث
الحادثة واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من ادرك عصرهم فيندفع الاشكال وفيه نظر فان المجتهد التابعي المتجدد يجوز
له المخالفة اذا لم يسبقه اجماع مخالف فهو حجة عليه وانما تسوغ المخالفة لو احتمل كون قول الجميع خطاء اذ لولا ذلك لم يجز له المخالفة وانقراضهم لا يوجب
تصويبهم وصيرورته حقا قطعا فقول الحنبلي ليس بجيد وعدم اشتراط انقراض عصر التابعي مع انه من اهل الاجماع وقوله شرط فيه ومعتبر في تحققه
واشتراط انقراض غيره تحكم محض لان المقتضي لاشتراط الانقراض هو امكان رجوع بعضهم عن قوله الى ما يخالفه لظهور دليل عنده ثابت هنا الرابع لا
خلاف في ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر والحجة ليست انقراض العصر والا كان حجة من دون الاتفاق وهو باطل قطعا ولا في مجموع الامرين وهو
اتفاقهم وانقراض العصر والا كان موتهم مؤثرا في كون اقوالهم حجة وهو محال كما في موت النبي ص فالمؤثر في كونه حجة هو الاتفاق لا غير احتج من جواز كون اتفاقهم
حجة بشرط عدم المخالف لهم في عصرهم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فلو لم يسوغ لهم الرجوع عما
اجمعوا عليه كانوا شهداء على انفسهم الثاني سئل علي ع عن بيع امهات الاولاد فقال كان رايي وراي عمر ان لا يبعن فرايت بيعهن فقال له عبيدة السلماني
رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك فدل قول عبيدة على حصول الاجماع مع مخالفة علي ع الثالث كان ابو بكر يرى التسوية في القسم ولم يخالفه احد
في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك الرابع المجتهد ما دام حيا يجب عليه التفحص من الادلة ويكون في التامل والنظر فلا يستقر الاجماع الخامس قول المجمعين لا يزيد
على قول النبي ص فاذا كان موته شرطا في استقرار الحجة في قوله فاعتباره في اهل الاجماع اولى السادس الاجماع ربما كان عن اجتهاد وظن ولا حجة على المجتهد اذا
تغير اجتهاده والا كان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو باطل لان الواو الاول ممنوع لقوله تعالى وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الراي فلا يكون
مانعا من الثاني السابع لو لم يعتبر المخالف في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم لموته لان من بقي بعده كل الامة وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول
لا يلزم من كونهم شهداء على غيرهم ان لا يكونوا شهداء على انفسهم الا من جهة المفهوم وليس حجة بل يقبل شهادتهم على انفسهم اولى لعدم التهمة وفايدة التخصيص التنبيه
بالادنى على الاعلى كما يقبل اقرار المرء على نفسه ولا يقبل شهادته على غيره ولان المراد كونهم شهداء يوم القيمة على الامم بابلاغ انبيائهم اليهم فلا يكون حجة في صورة
النزاع وعن الثاني ان قول عبيدة رايك مع الجماعة لا يدل على انه اجماع وانما اراد انضمام القولين ارجح من الانفراد على ان قول عبيدة ليس حجة وقول علي ع لا يدل على الاجماع
بل على انه قوله وقول عمر خاصة ثم انفرد وهو تم على ان الامامية منعوا هذا الحديث بالكلية لان عليا ع لم يكن يقول بالراي وعن الثالث بمنع الاجماع على قول
ابي بكر فان عمر نازعه في التسوية وقال له اتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله
وانما الدنيا بلاغ وعن الرابع ان اراد بنفي الاستقرار عدم حصول الاتفاق فهو باطل لان كلامنا في انه لو حصل لكان حجة وان اراد والا لا يكون حجة بعد
حصوله فهو المتنازع وعن الخامس انه جمع بين ملو منعين بغير دليل مع ظهور الفرق فان قول النبي ص في معرض النسخ وهو انما يكون بوحي قاطع ورفع القاطع

يمتنع طريق النسخ جايز بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بالاجتهاد ومن السادس انه الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون عن اجتهاد فلا يجوز الرجوع
عنه وعند المخالف لا يجوز الرجوع عنه ايضا لان كل واحد وان ذهب الى الحكم عن اجتهاد وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم لا يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد بعد صيرورته
بعد الاجماع قطعيا فلا يجوز الرجوع عنه بالظن بخلاف الرجوع عن الاجتهاد الظني قبله ومن السابع قال بعضهم لا يبطل قول المخالف بموته وينعقد الاجماع
بقول من بقي وقيل انه لم يبطل مذهبه ولا ينعقد اجماع بعده لان من بعده ليسوا كل الامة بالنسبة الى هذه المسئلة التي خالف فيها الميت فان قوله لا يبطل بموته
وفيه نظر لانهم لو اجمعوا بعد موته على حكم اخر لكان حجة لانهم كل المؤمنين وكل الامة وهو وصف حقيقي لا يتغير بالنسبة الى فتوى او حكم فكذا في صورة النزاع

تذنيب ذهب كثير ممن لم يعتبر انقراض العصر في الاجماع القولي الى اعتباره في السكوتي لاحتمال رجوع سكوته الى التفكر في الحكم فاذا مات علم ان سكوته كان عن
رضى وليس بشيء لان السكوت ان دل على الرضى وجب ان يحصل ذلك قبل الموت والا لم يحصل بالموت لاحتمال ان يكون على ما كان عليه قبل موته

السادس في ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة وهو الحق ومنعه جماعة من
الحنفية والغزالي من الشافعية لنا ان خبر الواحد دليل شرعي يثبت به الاحكام ويخصص به العمومات ويقيد المطلق فجاز ان يثبت به الاجماع كغيره من الاحكام
ولان ظن العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة ولان اكثر الناس ذهب الى ان
اصل الاجماع ظني فتفاصيله اولى ولقوله عم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر فيندرج فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا او لان نقل الظني
موجب للعمل فالقطعي اولى احتج المخالف بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد ولان الاجماع المنقول احادا اصل من اصول الفقه كالقياس وخبر
الواحد عن الرسول عم وذلك مما لم يرد من الامة فيه اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب او سنة ومطلوب ذلك من الظواهر غير
محتج بها في الاصول وان احتج بها في الفروع والجواب كلام النبي عم اصل من اصول الدين وقد قبل فيه خبر الواحد وبالجملة فالمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل
الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع من كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول على
لسان الاحاد عنده حجة والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين اما من جهة النافي فان يقول لا نسلم ان نقل كل ظني موجب واما من جهة المثبت فان
يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر

السابع في ان اجماع العترة حجة اختلف الناس في ذلك فذهب اليه الامامية والزيدية وانكره الباقون
لنا وجوه الاول ما ثبت من عصمة الامام الثاني قوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منفيا عنهم
وقد اكد الله تع ذلك بوجوه الاول لفظة انما الدالة على الحصر والتاكيد الثاني لام التاكيد في ليذهب الثالث الاتيان بلفظ الاذهاب الدال على الازالة الرابع
الاتيان بالماهية التي يستلزم نفيها نفي جميع الجزئيات الخامس الاتيان بلفظة ان يذهب الدال على تحققه في كل حال دون الاذهاب الصادق بعين تقتضي الفعل
فالفرق بينهما فرق بين ان يفعل والفعل السادس تقديم لفظة عنكم الدال على شدة العناية السابع الاتيان بما يدل عليهم لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن
النداء على وجه الاختصاص بنحو نحن العرب اقرى الناس للضيف التاسع تاكيد ذلك بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس العاشر تاكيد التطهير بالمصدر
اعترض بحمله على الزوجات لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن والجواب من وجوه الاول لو كان كذلك لقال عنكن ويطهركن كما تقدم الثاني ان اهل البيت
هم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم للاجماع على انه لما نزلت هذه الاية لف رسول الله صلى الله عليه وآله عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي الثالث لما قالت ام سلمة الست
من اهل البيت قال لها انك على خير ولم يجعلها منهم فلو كان راجعا الى الزوجات لدخلت فيهن ولاجابها بنعم الرابع لفظة انما للحصر فهي دالة على انه تع ما اراد
ان يذهب الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير جايز لانه تع اراد زوال الرجس عن الكل وانما تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس عنهم لانه
ذكر السبب لارادة المسبب جايز وزوال الرجس هو العصمة فهي دالة على عصمة اهل البيت عم وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلم فلو حمل على غيرهم لزم خرق الاجماع الخامس ان الله تع اوجب الوقوع عنهم ومتناول افعاله فيكون بعد وقوع الرجس عنهم محالا فهو انما يثبت
في حق المعصومين لا الزوجات لوقوع الذنب منهن اعترض على الاول بان التذكير يمنع من قصر الخطاب عليهن لا من دخولهن فيه وعلى الثاني بما روي من
ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال بلى انت امه وكان اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه بغيرهن خلاف الاصل وعلى الرابع
يمنع دلالة الاية على زوال الاصل بحسب لان المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم والجواب عن الاول ان الخطاب للمذكرين حقيقة لا يندرج فيه الاناث
الا بدليل ولم يوجد وقد سبق في باب العموم ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم العصمة في حقهن وعن الثاني ان الرواية ما ذكرناه وهو قوله انك
على خير ومنع كون اهل البيت حقيقة فيهن وخلاف الاصل يصار اليه عند تعذر الاصل وقد بينا امتناعه وعن الثالث بما تقدم من ان المنفي الماهية
من حيث هي وهو دال على العموم والمنع او للعهد ولا سبق لذكر الرجس او لتعريف الماهية والطبيعة وانما يتحقق نفيها عند نفي كل الجزئيات الثالث قوله
تع قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل اجر الارشاد الى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذي القربى فيكون واجبة وانما يجب مع عصمتهم اذ

مع وقوع الخطاء

مع وقوع الخطاء منهم يجب اجتنابهم وترك مودتهم لقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الرابع تواتر النقل
عندهم انه قال اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بهما
اعترض بانه خبر واحد والامامية يمنع من العمل به ولانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة فلم قلتم ان قول العترة وحدها حجة والجواب ان الامة اتفقت
على قبوله ونقله بعضهم للاستدلال به على حجية اجماعهم وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم ولا يتم ذلك الا بكون قول العترة حجة على مضادة الكتاب بالعكس
الخامس اهل البيت مهبط الوحي والنبي عم منهم ومنهم فالخطاء عليهم ابعد ولا ينتقض بالزوجات لقلة ملابستهن له وعلم تميزهم واعتبارهم في الاحكام المرضية
احتج المخالف بان عليا عم خالف الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لاحد ممن خالفه ان قولي حجة فليس خافيا والجواب انه معصوم فانه لا يتبعه والامام خالفه

الثامن في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين في الاصول من المسلمين اختلف الناس في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في سائل الاصول فقيل بانعقاده
وهو الحق عندنا لا بحاله الا ان يكون قول الامام خارجا عنهم فيمتنع ولا يجوز ان يكون الامام هو ذلك المبتدع فتعين ان يكون من الباقين وقوله حجة واما
الجمهور فاختلفوا وتقريره انه ان لم يكفر ببدعته فقد اختلف فيه فقيل لا ينعقد دون موافقته لانه من المؤمنين ومن الامة فيكون من علماء بعض الامة منهم
فلا يكون قوله حجة عامة انه يكون فاسقا وفسقه غير مخل باهليته الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهد
لا يقال الفاسق لا يقبل اخباره فيجري مجرى الكافر والصبي لانا نقول انما لم يقبل قوله فيما يخبر به اذا لم يدل على صدقه وكان عالما بفسقه بخلاف الصبي لعدم اهليته
وقيل ينعقد دونه كما قلناه لفسقه ولا يعذر الفاسق بجهله كالكافر لا يعذر بجهله وقيل الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة اجماع من عداه ولا
يجوز لغيره وان كفر ببدعته لم يعتبر قوله في الاجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وفيه نظر لان الامة اما من شهد بالرسالة
او من بعث النبي عم اليه ومن لا اعتبار بجهله بكفره فلو خالف في مسئلة من بدعته وبقي مصرا على المخالفة حتى مات عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع
جميع الامة قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف ان شرط في الاجماع انقراض عصر المجمعين ولو قلد بعض الفقهاء المجمع الاجماع مخالفة هذا المبتدع المكفر فهو معذور
ان لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة كما يحكم الحاكم بشهادة الزور مع جهله وان علم بدعته وخالف الاجماع لجهله ان تلك البدعة مكفرة لم يعذر لتقصيره عن البحث
والسؤال من علماء الاصول العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يجعله الظن بان له دليلا لا بالتقليد ان كان من اهل الاجتهاد والا فلقلد من سوغت له في الاصول
واعلم انه لا يجوز لنا الشهادة على كفرهم في تلك المسائل باجماعنا لانه انما يثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا
فحينئذ لزم الدور واما فساق العصاة من اهل القبلة فانه معتبر في الاجماع عند اكثر المخالفين لانهم لا يخرجون عن اسم الايمان ويكون من صلاح وقول بعض المؤمنين وليس معتبرا
عند الباقين لخروجهم عن اسم الايمان بالمعصية وكذا عند الامامية للعلم بدخول الامام في غيرهم

الفصل الثالث فيما الحق بالاجماع وليس منه وفيه مباحث **الاول**
في الاجماع السكوتي اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فيه اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي وجماعة من الفقهاء وداود
الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وابو عبد الله البصري انه ليس باجماع ولا حجة وهو الحق وقال ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض
الشافعية انه اجماع وحجة لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي ابن
ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها غير الرضى الاول ان يكون في باطنه
ما يمنعه من اظهار القول وقد يظهر عليه قراين السخط الثاني ان يراه قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يوافقه الثالث ان يعتقد اصابة كل مجتهد
فلا يرى وجوب الانكار الرابع ان يؤخر الانكار لوجود مكنه ويرى المبادرة مفسدة فيسكت الخامس ربما اعتقد عدم القبول من انكاره وعدم الالتفات اليه
فيلحقه ذل وانكسار في نفسه من غير فايدة السادس ربما هاب القائل لحشمته او خوف فتنة بسبب الانكار كما نقل ان ابن عباس وافق عمر في مسئلة العول واظهر
الانكار عليه بعده وقال هبته وكان مهيبا السابع ربما كان في مهلة النظر لم يسع له المسارعة الى الانكار عنه لكونه صوابا الثامن ربما ظن ان غيره انكر وقام
مقامه في هذا الواجب وان كان قد غلط فيه التاسع ربما اعتقد ان الانكار صغيرة فلم ينكره واقدم على فعلها العاشر ربما اعتقد كون الفتوى من الصغاير
فسكت عن انكارها ومع هذه الاحتمالات لم يبق الدلالة على الرضا قطعا ولا ظنا ومن هنا قال الشافعي ونعم ما قال لا ينسب الى ساكت قول اعترض بان هذه
الاحتمالات وان كانت منقدحة عقلا لكن نعلم الظاهر من ارباب الدين لبعد عدم الاجتهاد في الواقعة مع الخلق الكثير لما فيه من اهمال حكم الله تع فيما حدث
مع وجوبه عليهم وبعد عدم تادية الاجتهاد الى شيء من الاحكام لان الظاهر انه ما من حكم الا وثمة شاهد لا دلالة او امارة يدل عليه والظاهر لمن له اهلية الاجتهاد انما
هو الاطلاع عليها والظفر بها واحتمال تاخير الانكار للتروي والتفكر محال عادة في حق الجميع خصوصا مع مضي الزمن الكثير من غير نكير واحتمال السكوت عنه
لكونه مجتهدا لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ماخذه كمناظرة المجتهدين وائمة الفرق فيما بينهم لتحقيق الحق كما في مسئلة الجد والاخوة والعول وقوله
انت علي حرام ونحوها واحتمال التقية بعيد لانه انما يكون فيما يحتمل المخالفة ظاهرا وليس كذلك لان صاحب المجتهدين غير مستلزمة له لانه الغالب انهم اهل الدين

وان ابه فلا ينافي المباحث ام مع ان ذلك قد وقع من غير خوف كما انكر علي على عمر من منعه على اعادة الجلد على احد الشهود على المغيرة بقوله ان جلدته فارجم صاحبك بقذفه و
معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل الله على ما في بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وبعض المراة على عمر لما
نهى عن المغالاة في مهور النساء بقولها ايعطينا الله بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر حتى قال عمر امراة خاصمت عمر فخصمته وفيه نظر
لان كثيرا من الاحكام خفيت عنهم ولم يجب عليهم البحث عنها لعدم وقوعها او عدم الحاجة اليها او الدليل قد يعتاد اليه خفاء او لقصور الناظر فلا يجب اداء الاجتهاد الى الاثم
وقول ابن عباس يقرب لاحتمال الخوف واحتمال السكوت لكونه مجتهدا يمنعه من مباحثته ومناظرته لاعتقاد اصابة كل مجتهد احتج الجبائي بان العادة بان الناس اذا
تفكروا في مسئلة مدة طويلة فاذا اعتقد واحد منهم ما انتشر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية ولو كانت لظهرت واشتهرت فيما بين الناس فلما لم يظهر سبب
التقية ولا الخلاف علمنا حصول الموافقة والجواب ما تقدم من الاحتمالات واحتج ابو هاشم بان الناس يحتجون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرف
له مخالف فيكون اجماعا والجواب المنع من الاجماع على ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان القول اذا كان من حاكم لم يدل السكوت على الاجماع لان الواحد منا يحضر مجالس
الحكام ويشاهدهم يحكمون بخلاف ما يعتقده فلا ينكر عليهم وان كان من غيره كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب واما حال الطلب
فالخصم لا يسلم جواز السكوت للامر الرعي سواء كان مع الحاكم او مع غيره **الثاني** في قول الصحابي اذا لم يعرف له مخالف اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة او بعض اهل
الحل في اي عصر كان قولا ولم ينتشر بين اهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف فهل يكون اجماعا ام لا الحق انه ليس كذلك وعليه الاكثر لانه انما يتخيل كونه اجماعا من اهل العصر
ان علموا بقوله وسكتوا عن الانكار كما تقدم فاما اذا لم يعلموا به امتنع رضاهم به … ان لا يكون لهم في تلك المسئلة قول لعدم خطورها بالهم وان
كان لهم فيها قول احتمل ان يكون موافقا للمنقول الينا وان يكون مخالفا فلا يتحقق الاجماع **الثالث** في استدلال اهل العصر بدليل او مصيرهم الى تاويل اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل آخر او ذكروا تاويلا آخر فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال التاويل المتقدم والا لكانوا اجمعوا على الخطا و
باطلا اما التاويل الجديد فان لزم من ثبوته القدح في التاويل المتقدم لم يجز كما لو فسروا المشترك باحد معنييه ثم جاء قوم فسروه بالآخر لان المشترك لا يجوز ان يراد به معنييه
منه فصحة هذا التاويل يقتضي فساد المتقدم … باللفظ مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على ضده وان لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد المتقدم
فان كان اهل العصر الاول قد نصوا على ابطال الجديد من التاويل والدليل لم يجز احداثه لما فيه من تخطية الامة فيما اجمعوا عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه
قطعا اذ لا تخطية فيه وان سكتوا عن الامرين فقد ذهب الجمهور الى جوازه وهو الحق وقال آخرون بالمنع لنا ان الناس في كل وقت يستخرجون ادلة وتاويلات ولو كانا
مجددة من غير انكار احد فكان اجماعا احتج المخالف بوجوه الاول الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فيكون حراما لقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين الثاني قوله كنتم
خير امة خطاب مع الحاضرين … ما عدا العصر الاول وقوله يأمرون بالمعروف يقتضي كونهم امرين بكل معروف وكل ما لم يأمروا به ولم يذكروه لم يكن معروفا
فيكون منكرا الثالث لو كان الدليل الثاني او التاويل الجديد صحيحا لم يجز ذهول الصحابة عنه مع علمهم في العلم والجواب عن الاول انه انما يتبع غير سبيل المؤمنين
حيث يحرج الذم فيختص بما اتبع ما نفاه المؤمنون ولم يتعرض له المقصود بنفي او اثبات لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين والجاهل ان الذم على ترك العمل
بما اتفقوا عليه من نفي او اثبات والمحدث للدليل الثاني والتاويل غير تارك لدليل اهل العصر الاول ولا لتاويلهم بل غايته ضم دليل آخر وتاويل آخر وهم لم ينكرونا نهط
عنه اذ التقدير انهم لم ينهوا عن الدليل الثاني وايضا الحكم مستفاد من الدليل لم يكن سبيلا للمؤمنين فوجب كونه باطلا وعن الثاني المعارضة بقوله وينهون عن المنكر
فيقتضي نهيهم عن كل منكر فلما لم ينهوا عن الدليل الثاني والتاويل الثاني لم يكن منكرا وعن الثالث انهم اكتفوا بالدليل الواحد او التاويل الواحد عن غيره فلم يطلبوا الزيادة
الرابع في ان اجماع المدينة ليس بحجة هذا هو المشهور عند الناس كافة عدا مالكا فانه قال ان اجماع اهل المدينة حجة واختلف اصحابه فقال بعضهم انه اراد ترجيح
روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد ان اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته وقال بعضهم اراد منه اصحاب رسول الله ثم لنا عموم الادلة … بعض المؤمنين
وبعض الامة وادلة الاجماع … المؤمنين وآية المشاقة والامكنة غيرها وهاهنا غير محتفية بمكان … بل عامة في الجميع فوجب اعتبار الكل لا الا
غير مؤثرة في ترجيح الاقوال بالضرورة ولا يصير ما ليس بصواب صوابا ولا بالعكس الثالث انه يؤدي الى المحال وهو ان من سكن المدينة كان قوله حجة واذا خرج لا يكون
حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالنبي ع احتج … الاول بان تلك الادلة لا تمنع كون اجماع اهل المدينة حجة لجواز اثباته بدليل منفصل
وعلى الثاني يجوز اختصاص اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لا استبعاد في تخصيص اهل زمان معين به وعلى الثالث انه قياس طردي في مقابلة النص
فيكون باطلا وليس بجيد لان ادلة الاجماع لا تتناول اهل المدينة خاصة مع اصالة عدم كون اجماعهم حجة فيبقى الاصل سالما عن معارضة الادلة والفرق بين عصمة اهل
زمان وعصمة اهل بلد ان الامكنة متساوية ولو خرج اهل المدينة من بلدهم لم يتغير وضعهم عما كانوا عليه الا انه اتفق لعصمة هذه الامة الا باعتبار الزمان بل
لحصول الابقية فيهم والنص … الاجماع بحجة التاويل بعد تسليمه ولم يحتج فيه بالقياس بل بامر مقطع وهو خروج المخلص عن مضمون الطائفة عند انتقاله من
مكان وهو غير معقول احتج مالك بقوله ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون منفيا عنهم وبتشبيه علمهم بروايتهم ولان العادة

تقضي بان مثل

تقضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح ولا يجوز ان يكون مستنده غير راجح ولم يطلع عليه بعضهم لانا
نقول العادة تقتضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف والجواب الخبر مردود الظن بالاجماع لانه يقتضي ان كل خارج عنها فانه من الخبث الذي تنفيه المدينة
وهو باطل قطعا لانه قد خرج منها اكابر الصحابة حتى عد الخارج منها الى العراق ثلثمائة ونيفا ومنهم علي ع وعبد الله بن عباس وتخلف الادون كابي هريرة واضرابه
ولعدم بان الخبر يقتضي ان كل خبث فان المدينة تخرجه ولا يقتضي ان كل خارج عن المدينة فهو خبث سلمنا لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات سلمنا
لكن يجوز ان يكون المراد من خرج منها كراهية للمقام بها لان في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول ص وجوار مسجده مع ما ورد من الشارع في التعظيم
وكراهة المقام بها صفة الذين يكون خبثا سلمناه لكن صيغته ليست للعموم سلمنا لكن يجوز ان يكون القول مختصا بزمانه والمراد بالخبث الكفار وتشبيه
العلم بالرواية تمثيل لا دليل مع قيام الفرق فهو ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد والعادة غير مختصة بالمدينة بل كل بلد مساو لها فان كان ذلك دليلا
جاز ان يقتصر في الاجماع على اهل كل بلد وهو ممنوع واعلم ان القول المنقول عن مالك انه احتج باجماع المدينة خاصة وقال قوم المعتبر اجماع الحرمين مكة والمدينة
والمصرين الكوفة والبصرة فقالوا بان هذه المواضع مجتمع اهل الحل والعقد وهو خطا لان المجتهدين لم يزالوا منتشرين في البلاد المتباعدة ولا ينعقد الاجماع
بدون اتفاقهم **الخامس** في اجماع الخلفاء الاربعة فحكى ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية انه كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولاجله لم
يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال للمعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به
الى الآفاق وهو قول احمد في رواية واحتج بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال الاكثر انه ليس بحجة وعارضوا
الحديث بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد ليس بحجة على انه عام في كل الخلفاء الراشدين فلا يختص بالاربعة واما الشيعة
فعندهم لما كان احد الاربعة وهو معصوم كان قوله حجة **تذنيب** قال قوم اجماع الشيخين حجة لقوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
فلما لم يمكن الاقتداء بهما حال الاختلاف وجب ذلك حال اتفاقهما ويعارض بما تقدم **السادس** في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين اختلف
الناس في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين فاكثر الجمهور على انه ليس بحجة خلافا للبعض وعند الامامية انه حجة لان من الصحابة المعصوم
فيكون قوله حجة وان خالفه التابعي ثم اختلف القائلون بانه لا يعتد باجماعهم مع مخالفته فمنهم من شرط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد
اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته ومن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم
مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لم يعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة واحمد
في احدى الروايتين عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد حالة اجماعهم او صار مجتهدا بعد
اجماعهم لكن في عصرهم وذهب آخرون الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين واحدى روايتي احمد احتج الجمهور بانه لو كان قول التابعي باطلا
لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم رجعوا اليه فروي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال اسألوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وكان انس يسأل عن شيء فيقول
سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه
وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت
انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فمنع ابن عباس كلام ابي سلمة ان ينضم ابو هريرة الى غير ذلك من الوقائع وقد كان مشهورا من ان
الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي
وائل والشعبي وسعيد بن جبير ولو كان قول التابعي باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه والاعتراض ان الاجتهاد انما سوغوه للتابعين
عند اختلاف الصحابة ولا يلزم من الاعتداد بقوله عند الاختلاف الاعتداد به عند الاتفاق فانه مع الصحابة مع التابعين المجتهدين بعض الامة وبعض المؤمنين
فلا تتناوله الادلة احتج الآخرون بوجوه الاول قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وانما رضي عنهم لو لم يقع منهم معصية والقول
الباطل معصية فيكون قولهم حجة الثاني قوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملء
الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم وهو يدل على ان التابعي اذا خالفهم لم يكن محقا الثالث انكرت عائشة على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة في
كلامهم فيما بينهم وخلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وزجرته عن ذلك وقالت فروج تصيح مع الديكة الرابع الصحابة لهم مزية
الصحبة … والجواب عن الاول انها مختصة باهل بيعة الرضوان وليسوا مختصين بالاجماع اجماعا وعن الثاني انها يدل على
فضيلتهم لا على اختصاصهم بقبول قولهم دون غيرهم من المجتهدين وعن الثالث ان قول عائشة ليس بحجة وعن الرابع انها انكرت عليه لانه خالف بعد الاجماع
او في مسئلة قطعية او لانه لم يكن من اهل المبالغة من المجتهدين او ساء ادبه في المناظرة **السابع** في ان اجماع الاكثر ليس بحجة اجماع الاكثر ليس حجة عند

الاكثر فلو خالف واحد او اثنان لم يكن اجماعا وقال محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة واحمد بن حنبل في رواية ينعقد اجماع الاكثر
ولا عبرة بمخالفة الاقل وقال بعضهم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع مع مخالفته والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد
في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في مسألة العول وان انكرت الجماعة عليه كخلافه في تحريم ربا الفضل لم يعتد به ومنهم من قال ان قول
الاكثر يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه وعند الامامية ان المخالف ان عرف باسمه ونسبه انعقد الاجماع دونه لكون
المعصوم في الاكثر وان لم يعرف لم ينعقد لجواز ان يكون المخالف هو الامام اما الجمهور فاستدلوا بان جميع الصحابة اجمعوا على قتال مانعي الزكوة
وخالفهم ابو بكر وحده ولم يقل احد انه غير معتد بخلافه بل رجعوا اليه لما ناظروه وكذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الصحابة في مسائل الفرائض [illegible]
باقوال الان وايضا الجماعة مع مخالفة الواحد بعض الامة وبعض المؤمنين فلا يندرج تحت ادلة الاجماع وايضا اذا خالف واحد كان الحكم مختلفا فيه
وقال تعم وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وايضا لو انعقد الاجماع مع مخالفة الاقل فاما ان ينعقد الاجماع عليه فيلزم ترك ما علم بالدليل والرجوع الى
التقليد وذلك ممتنع في حق المجتهد وان لم ينعقد عليه لم يكن الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد واعترض عليه
بانا انما قلنا انعقاد اجماع الاكثر بعد الاقل حجة قاطعة فالقول برجوع المجتهد الواحد اليه واجب وان كان خلاف ما اداه اجتهاده اليه لوجوب الرجوع عن
الاجتهاد الى الدليل القاطع كما لو اجمع اهل العصر على حكم ثم جاء مجتهد اداه اجتهاده بعدهم الى خلافهم لم يجز له العمل باجتهاده بل وجب عليه الرجوع اليهم احتج
المخالف بوجوه الاول لفظ المؤمنين والامة متناول الاكثر لان عادة اللغة تعد الواحد والاثنين كالعدم فان من قيل فيه عربية قليلة وكثور اسود فيه شعرات بيض
كما يقال له اسود مع بياض حقيقة واسناده الثلث ثانيها عليكم بالسواد الاعظم وقال الشيطان مع الواحد وهو يدل على تخطية الواحد المنفرد [illegible]
اتباع الاكثر ولا معنى لكونه حجة سوى هذا الثالث الاجماع حجة على المخالف فان لم يوجد في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى الرابع انكار الصحابة على ابن عباس
خلافه للباقين في الصرف ولو لم يكن انفراده خطأ لما ساغ الانكار الخامس اعتمد في الامامة لابي بكر باجماع الاكثر مع مخالفة سعد بن عبادة وعلي [illegible]
وجماعة يسيرة السادس كثرة العدد يفيد ترجيح رواية الاخبار فكذا في اقوال المجتهدين السابع تطرق الكذب الى الواحد والاثنين محتمل دون تطرقه الى
الجمع العظيم للعادة فاذا اخبر الجمع العظيم عن انفسهم فانهم مؤمنون امتنع الكذب بخلاف ما اخبر الواحد والاثنان عن انفسهم بايمانهم فيكون ما اتفق عليه
الكل الا الواحد والاثنين سبيل المؤمنين قطعا فيكون حجة الثامن لو اعتبر خلاف الواحد والاثنين لم ينعقد الاجماع البتة لعدم [illegible] اتفاق الكل بحيث
لا يشذ واحد على الحكم التاسع خبر الواحد بامر لا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم التواتر افاده فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع والجواب عن الاول
ان تناول الكل للاكثر على سبيل المجاز والاصل عدمه وعن الثاني السواد الاعظم كل الامة لانه ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لدخل فيه النصف
ان زاد على النصف الاخر بواحد وفيه نظر لان كون الكل اعظم من كل ما عداه لا يخرج ما عداه عن كونه اعظم بالنسبة الى ما دونه وقوله الشيطان مع الواحد
لا يدل على [illegible] كل واحد لخروج الرسول صلعم والمعصومين منه ولان المراد به الحث على طلب الصاحب في الطريق ولهذا قال وهو من الاثنين ابعد والثلاثة ركب
وعن الثالث ان المخالف لا يجب ان يكون في العصر بل لو كان بعده كان الاجماع حجة عليه والا لوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان انكارهم
على ابن عباس لم يكن لاجماعهم بل للمخالفة لما رووه له من الاحاديث كخبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة عند الجمهور لا يشترط فيها الاجماع بل البيعة
كافية وعن السادس ان الاجماع ليس كالرواية والا لقبل قول الواحد والاثنين كما يقبل روايته وعن السابع ان ذلك يجيء وان كانوا مؤمنين لكن ليسوا
كل المؤمنين فلم يجب الحكم بقولهم وايضا فيه نظر فان كل واحد يخبر عن ايمانه ولا معرفة له بايمان غيره فلا فرق بين العدد الكثير والقليل في ذلك وعن الثامن
انا نفرض اجماع الكل ونحكم بانه حجة فان حصل فذاك والا كان غير معفو عنه وعن التاسع ان خبر العدد الكثير انما يفيد العلم اذا اخبروا عن محسوس لا عن اجتهاد
ولو كان فقد كل من افاد خبره العلم اجماعا لوجب ان يكون قول اهل كل بلد مع مخالفة البلد الاخر اجماعا لافادته العلم وليس كذلك **تنبيه** اذا لم يعتبر في
الاجماع قول من هو متمكن من الاجتهاد وان لم يكن مشهورا لم يكن حجة لان غيره بعض المؤمنين فلا يندرج تحت الادلة **الفصل الرابع** في مدرك الاجماع
وفيه مباحث **الاول** انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند اتفق الناس الا من شذ على انه لا يقع الاجماع الا عن ماخذ ومستند يوجب الاجماع وقال شاذ يجوز
انعقاده على سبيل التبخيت [illegible] لا توفيقي بان يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير دليل لنا وجوه الاول القول في الدين بغير دلالة او امارة
خطأ فلو اتفقوا عليه لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وهو يقدح فيه وفيه نظر لان المراد من الخطأ ان كان هو مخالفة ما اتفقوا عليه [illegible] فهو ممنوع
لجواز ان يكون هو الحكم الذي اوجبه الله تعم وان عني به عبارة عن انه قول من غير دليل فهو نفس المتنازع فيه على انا نقول انما يكون حراما لو لم يجمعوا عليه اما
مع الاجماع فلا الثاني مع فقد الدليل لا يجب الوصول الى الحق اعترض بانه متى لا يلزم الوصول مع الاجماع او بدونه الاول ممنوع والثاني مسلم لجواز ان يوفقهم
الله تعم للصواب اذا اجمعوا الثالث اجماعهم على الخطأ وفيه نظر فان التبخيت اذا لم يكن موصلا الى الحق بالنسبة الى كل واحد لم يكن بالنسبة الى الجميع

اذا لم يجز

اذا لم يجد دليلا باعتبار الاجماع وتجويز ان يوفقهم الله تعم للصواب لا يكفي في كونه حجة كما في الواحد فانه يجوز ان يوفقه الله تعم للصواب [illegible]
كلام النبي صلعم فكان لا ينطق الا عن وحي قال الامام ولانه لا يحكم في دين الله تعم الا بدليل اعترض بالفرق لان الدليل اذا دل على امتناع الخطأ من الرسول فيما يقول
وكذا الامة فلو قال الرسول صلعم قولا وحكم من غير دليل كان حقا لاستحالة الخطأ عليه غير انه يمتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعم وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطأ عليهم فيما اجمعوا عليه ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا وفيه نظر لان القول
بغير دليل خطأ في نفس الامر فلا يجوز صدوره من النبي صلعم لما دل الدليل على عصمته ولا على ان قوله من دليل الرابع لو جاز ان يحكموا من غير مستند لجاز
لكل احد فانهم انما يجمعون على الحكم اذا سبق كل واحد منهم به ولو جاز ذلك لاحادهم لم يكن للجميع مزية في ذلك على الاحاد واعترض بالمزية من حيث انه
يكون حجة بخلاف قول كل واحد وبان جواز ذلك للاحاد مشروط بضم قول الباقي اليه لا انه جائز من غيرهم ولا كذلك في قول الجميع فانه جائز على الاطلاق
وفيه نظر لان المستدل نفى المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة وتجويز ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الاخر اليه مستلزم للمدعى لان ضم قول الاخر انما
يجوز لو جاز ذلك للفرد الاخر وانما يجوز للاخر لو قال الاول وانما يقول هذا لو جاز له وهو مشروط بقبول الاخر الخامس المقالة اذا لم يستند الى دليل لا يعلم
انتسابها الى وضع الشارع وما يكون كذلك لا يجوز الاخذ به اعترض بانه ان اريد بعدم معرفة الانتساب الى وضع الشرع انه لا يعرف ذلك من دليل
فهو مسلم وهو المتنازع او انه لا يعلم كونها مصيبة بحكم الشرع فهو نفس النزاع السادس لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد
في قول المجمعين معنى وهو محال للاجماع على اشتراط الاجتهاد اعترض بان الاجتهاد شرط لاحالة الاجماع اما لصدقه فهو المتنازع احتج المخالف بوجهين
الاول لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فلا تبقى فائدة للاجماع الثاني الاجماع لا عن مستند واقع كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام
والجواب عن الاول انه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن مستند وانتم لا تقولون به ولان فائدته الكشف عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته
والبحث عن كيفية دلالته على المطلوب ولان فائدته تحريم المخالفة ونقله يدل على غيره من الادلة ولانه ينتقض بقول الرسول صلعم فانه حجة اجماعا مع انه لا يقول الا
عن دليل وهو ما يوحى اليه وعن الثاني بمنع الاجماع في تلك الصور عن غير دليل بل جاز ولم ينقل استغناء بالاجماع عنه **البحث الثاني** في انه لا يقع الاجماع الا عن
دليل القائلون باشتراط المستند في الاجماع اختلفوا فقالت الامامية وداود ابن جرير الطبري انه لا يقع الاجماع الا عن دليل ولا يصح عن امارة كقياس
واجتهاد وجوزه الاكثر لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا والمثبتون اختلفوا فقال بعضهم انه يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثر منهم وقال اخرون لا يحرم
مخالفته وقال قوم الامارة ان كانت جلية جاز والا فلا لنا وجوه الاول قول المعصوم شرط في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل قطعي الثاني يمتنع اتفاق الخلق
على كثرتهم وتباعد الامكنة والبلدان مع اختلاف دواعيهم وخفاء الامارات واختلافهم في الذكاء والبلادة كما يمتنع اتفاقهم
في ساعة واحدة على ماكول واحد او التكلم بكلمة واحدة بخلاف اتفاقهم على القول بالدليل والشبهة لقوة الدلالة وجريان الشبهة مجرى امارة مصار اليها
وبخلاف اجماع الخلق الكثير في الاعياد لتوفر الدواعي اليه الثالث لا يخلو زمان من الازمنة ولا وقت من الاوقات من مجتهدين ينفون العمل بالقياس والراي
فلا يوافق في الحكم به فلا ينعقد الاجماع فانه لا يتصور الاجماع عن قياس واصل القياس مختلف فيه الرابع لو جاز ذلك لتنافت الاحكام لان الحكم الصادر عن الاجتهاد
لا ينفي مخالفته ويجوز مخالفته والحكم المجمع عليه بالعكس فلو صدر الاجماع عن الاجتهاد لاجتمع النقيضان الخامس الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم
عن الخطأ والقياس فرع معرض للخطأ ويمتنع استناد الاصل المعصوم عن الخطأ الى الفرع الجائز عليه الغلط وكيف يجوز اجماع الامة على ما فيه نفي
الخطأ وهو الاجتهاد واعترض على الثاني باتفاق الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة وليس بجيد لانهم ليسوا كل الامة فجاز الخطأ عليهم
بخلاف الجميع وعلى الثالث بان الخلاف في حجية القياس حادث ولانه يجوز ان تشتبه الامارة بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة
ولا انتقاض بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وليس بجيد لان انكار القياس متوقع من اكابر الصحابة على ما يأتي
واشتباه المعلوم بالمظنون لا يصدر عن مجتهد ومن ينكر العموم وخبر الواحد يمنع الاجماع بهما وعلى الرابع ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة
بان لا يصير المسئلة اجماعية فاذا صارت زال الشرط فزالت تلك الاحكام وليس بجيد لان كل واحد منهم كان قائلا بالحكم قائلا بجواز مخالفته فكما صار الحكم مجمعا عليه
باعتبار مواطأة كل واحد منهم كذلك صار جواز المخالفة مجمعا عليه احتج المخالف بالوقوع بان عمر شاور الصحابة في حد الشارب فقال علي انه اذا سكر
هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون لا يقال انهم اجمعوا على ان الحد ثمانون لنص استغنوا
بالاجماع عن نقله لانا نقول انه جائز لكنهم نصوا على مصيرهم الى الاجتهاد ولان امامة ابي بكر اثبتوا امامته بالقياس على تقديمه في الصلوة ثم اجمعوا عليها وايضا
[illegible] علة الحكم وحكمه المقتضية لثبوته لانه قياس كيف وانكاره القياس معلوم بالضرورة من مذهبه ومذهب اولاده والقائلين
بمقالته واما امامة ابي بكر والجماعات بالقياس لم يتم لانه انكر القياس ولانه يمنع قياس الاصغر على الادنى ويمنع الاجماع عليها **البحث الثالث** في اجماع الموافق للخبر

ان الحجة للامة على حكم ووجدت الاخبار قال ابو عبد الله البصري انه يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر وقال ابو الحسين البصري ان كان الخبر متواترا كان نصا لا يحتاج الى بحث وتامل فالاجماع مستند اليه اذ لا يجوز مع تواتره ان لا ينقلوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره ان لا يعلموا الحكم سواء ظهر فيهم جزء بعد او لا وان احتاج الى البحث والاستدلال لم يجب استنادهم اليه لامكان استنادهم الى متواتر هو اجلى والنص بالاجماع عن نقله او استدل به بعضهم واستدل الباقي بخبر واحد او قياس وان كان احادا فان لم ينقل الينا ظهوره فيهم جاز استناده اليه وقد كان ظاهرا عندهم ولم ينقل ظهوره والحجة اوجبهم لاجله وبعضهم لغيره وان كان قد ظهر فان روي احادا جوزنا صدق الراوي وان يكون اجماعهم لاجله وجوزنا كذبه فلا يعلم ان اجماعهم لاجله لكن صدقه مظنون وان نقل ظهوره بالتواتر جاز ان يجمعوا لاجله ونقطع بذلك بان نقول لو اجمعت الاجلة اوكنا نتوقف عن الحكم باجمعهم لو كان بعضهم حكم بخلاف ما سمعوه قالوا فهو جاز ان يجمعوا لاجل غيره والاصل فيه ان الاجماع الدلالة الكثيرة على مدلول واحد جائز وانا نثبت هذا فلو اجمعوا على مقتضى خبر الواحد لم يقطع على صدق الخبر لجواز ان يكون المصلحة الحكم بما يطابق صدقه من الاخبار سواء كانت صادقة او كاذبة ولا يلزم من كذب الخبر كون الحكم

الفصل في الجميع وفيه مباحث **الاول** انه لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى يوم القيامة اعلم ان الخطاء جائز على هذه الامة الا المعصوم كغيرها من الامم عند الجمهور والدلالة السمعية منتفية في حق هذه الامة وعند الامامية انه يجب في كل زمان وجود معصوم يكون قوله حقا والادلة السمعية وردت بلفظي المؤمنين والامة ولفظ المؤمنين للاستغراق لانه جمع محلى باللام الجنسية واما الامة فانه يتناول جميع الامة فيجب عندهم في الاجماع اعتبار قول كل المؤمنين وكل الامة الا ما يخرج بالدليل وان اكتفي بالبعض لم يمكنا اثباته بهذه الادلة بل بادلة اخرى وهذه الادلة كالادلة عليه لكنا لا نمنع منه ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول وقد سبق اكثر الادلة واحتج اخرون على قبول اجماع العدد الكثير بانهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه خلافا لاجماع اليهود والفلاسفة لانه لا يتم اثبات الاجماع بالاجماع او اثبات الاجماع بنص يتوقف عليه لانا نقول الذي يثبت به كون الاجماع مطلقا حجة انما هو ثبوت نص دال عليه وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع مطلقا وهو الاجماع الثاني واما كان هذا الاجماع معينا لوجود النص للعادة على ما قلناه ووجود تلك الصورة على الاجماع الثاني ودلالة على ثبوت ذلك النص لا يتوقف على كون الاجماع مطلقا حجة فلا دور وانما لم يتوقف وجود تلك الصورة عليه فلان وجودها مستفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة واما لم يتوقف دلالتها عليه لان دلالتها مستفادة من العادة وهو مبني على اشتراط عدد التواتر وسياتي انا لا نقول باشتراطه انا نقول لا يشترط في الاجماع اتفاق امة الرسول الى يوم القيامة لان الدليل على الاجماع دليل على الاستدلال به وذلك الاستدلال لا يتصور بعد يوم القيامة لانها لانقطاع التكليف ولا اجله يجب انحصار في الحين

الثاني في عدم اعتبار قول الكفار لا خلاف في انه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة ولا بمخالفته لان الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة وردت بلفظ المؤمنين وبلفظ الامة وكلاهما لا يندرج الكافر فيهما لانه ليس من المؤمنين والمفهوم من لفظ الامة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين الرسول ولان الكافر لا يقبل قوله فلا يعتبر في اثبات حجة شرعية ولا في ابطالها اذا عرفت هذا فالمبتدع الكفر في المذهب الاول اعتقاد ما هو كفر كانكار الصانع وصفاته والنبوة والثاني اعتقاد ما يبعد لمعتقده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسوله ومخالفته من حيث التناقض الثاني مثل ما ورد النص فيه انه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم وجحود سورة من القران وتكذيب بعض الرسل وانكار بعض الملائكة واستحلال ما علم بالتواتر تحريمه وهذا البحث ظاهر عند الامامية اذ المعتبر عندهم في الاجماع انما هو قول المعصوم

الثالث في قول العامي ذهب الاكثر الى انه لا اعتبار بقول العامي في الاجماع وقال القاضي ابو بكر لا ينعقد الاجماع مع خلافه لنا وجوه الاول قول العامي لا عن دليل ولا امارة فقوله في الدين فيكون خطاء فلو كان قول العالم المخالف له خطاء لزم اجماع الكل على الخطاء وان نقيضه الحجة الثاني العصمة من الخطاء لا يتصور الا في حق من يتصور في حقه الاصابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير دليل غير صواب قطعا الثالث اجمع الصحابة على الخاصة والعامة على انه لا عبرة بقول العوام الرابع العامي ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون لان الامة انما كان قولها حجة اذا استند الى الاستدلال الخامس العامي يلزمه تقليد العلماء بالاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه السادس قول العامي في الدين من غير دليل خطاء مقطوع به والمقطوع بخطائه لا تاثير لموافقته ولا لمخالفته السابع الامام انما عصمت عن الخطاء واستدلال العلماء اثبات الاحكام الشرعية من غير دليل خطاء والخطاء ليس من اهل الاستدلال فلا يتصور ثبوت العصمة في حقه وفي الاول نظر لان تخطئة العالم والحكم بمغايرة تخطئة العامي في القول بغير دليل وذلك يستلزم تخطئة كل واحد لا فيما اتفقوا عليه فيكون بمنزلة الحالف اذا لم يرض اجماعا وانما هو محال عند الامامية واعترض على الثاني باحتمال ان يكون العامي لا يتصور منه الاصابة لو انفرد بالحكم فما المانع من تصويبه مع ... بتقدير موافقته لهم في اقوالهم ولا شك ان العامي مصيب في موافقته للعلماء وعلى هذا جاز ان يكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة وفيه نظر لان قول العلماء ان كان حقا لم يعتبر موافقة العامي فيه فلا يستحيل جعلها شرطا في كونه حجة بل شرطا لكونه حجة كونه حقا وان كان خطاء لم يصر بموافقة العامي حقا فلا يكون شرطا في كونه حجة وعلى الثالث بمنع اجماع الصحابة عليه وعلى الرابع بانه وان كان لا يبين الاجماع من الاستدلال لكن من اهل الاستدلال الاولى مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع

وعلى هذا امكن ان يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا في جعل الاجماع حجة وان لم يكن العامي مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت في فهم الفهم في حق العامة الموجب للتكليف وعدمه في حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف وفيه نظر فان الاجماع اذا توقف على الدليل وجب الرجوع اليه سواء انضم اليه قول العامي او لا فان انضمام قول العامي اتفاقي كطلوع الشمس معه فكما لا يجوز جعل طلوع الشمس شرطا فكذا انضمام قول العامي وعلى الخامس انه وان كان يجب على العامي الرجوع الى اقوال العلماء فليس في ذلك ما يدل على ان قول العلماء وحده حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم وان لم يكن ذلك شرطا في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به وفيه نظر لان قول العامي ليس حجة لا بانفراده ولا بانضمامه فالعبرة في قول العلماء خاصة فلا يجوز ان يكون شرطا في اصله وعلى السادس ان قول العامي في الدين من غير دليل وان كان خطاء لكن لا يمتنع من كون موافقته للعلماء فيما قالوه شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم وفيه نظر فان ما يعلم كونه خطاء لا يجوز جعله شرطا في الحجة وعلى السابع ان العامي وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته من غير استدلال شرطا في كون الاجماع حجة وقد تقدم الكلام عليه احتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي وجوب متابعة الكل الذي من جملته العامي ولا يمتنع ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة فلا يكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لان الثابت للكل لا يجب كونه ثابتا للبعض والجواب ايجاب متابعة الكل لا يقتضي ان لا يجب متابعة غيرهم ولان العامي في العلم بمنزلة الصبي والمجنون وادلة الاجماع المقتضية لوجوب الاتباع تقتضي وجوب متابعة العلماء موجب التقليد

الرابع في اشتراط اجماع اهل كل فن باهله ذهب المحققون من الجمهور الى ان المعتبر بالاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا مجتهدين في غيره فمسائل الكلام معتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الكلام ومسائل الفقه معتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالعكس بل كل مجتهد في فن من الفنون يشترط اجماعه في ذلك الفن فالعالم بمسائل الفرائض خاصة يشترط موافقته في علم الفرائض لا النحو ولا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لان كل هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا عبرة بقولهم اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام ففي مخالفته معتبر عند المحققين لتمكنه من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل خلافا لقوم

الخامس في عدم اشتراط عدد التواتر اختلف الناس في ذلك فمن اخذ الاجماع من دليل العقل واستحالة الخطاء بحكم العادة كالجويني يلزمه الاشتراط ومن اخذه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط ومنهم من لم يشترط وهو الاشبه لتناول الادلة للمؤمنين والامة فان بلغوا انهم معصومون وان نقصوا والعياذ بالله الى الواحد احتج المخالف بوجهين الاول اذا انتقص عددهم لم يحصل العلم بقولهم فضلا عن غيرهم الثاني لو نقص عدد المسلمين والعياذ بالله عن عدد التواتر ادى الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر من اعلام النبوة من وجود النبي ص وتحديه بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف يجمعون على دوام التكليف الى يوم القيامة والجواب قد يعلم ايمان الواحد بالقراين او يخلق علم ضروري في قلب الانسان في الكثير على ما تقدم وعن الثاني انه قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه ليس من شرط التواتر ان يكون ناقلة مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك فقد الجميع دون عدد التواتر فلا يلزم ايضا انقطاع ذلك لامكان ان يقيم الله تعالى ذلك باخبار المسلمين والكفار معهم وان لم يعترفوا بالنبوة لكن يخبرون بظهوره ووجود معجزاته وانهم لم يعترفوا بكونها معجزا وبخبر العدد القليل المحتف بالقراين المفيدة للعلم لقوله ع لا تزال طائفة من امتي تقوم بالحق حتى ياتي امر الله فاما الواحد فقد اختلف فيه فقال بعضهم ان قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد سواه صدق عليه اسم الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة ومنهم من منع لان الاجماع مشعر بالاجتماع وانما يكون بين اثنين فصاعدا

السادس في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل في كل عصر يكون حجة خلافا لداود وتابعيه من الظاهرية وقالوا ان اجماع التابعين ومن بعدهم ليس بحجة وانما الحجة اجماع الصحابة خاصة لنا ان ادلة الاجماع وهي الكتاب والسنة والمعقول تتناول اهل كل عصر لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يجب اتباعه ولانهم امة محمد ص فيدخل تحت قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كنتم خير امة ولان العادة تحيل اجتماع الخلق العظيم على الكذب ولان المعصوم موجود في كل عصر احتج بامور الاول ان ادلة الاجماع تتناول الصحابة لانه قوله جعلناكم كنتم خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين وكذا امة وجميع غير سبيل المؤمنين لان من سيوجد بعد لا يصدق عليه في الحال انه مؤمن فلا يتناول الاية الا من كان مؤمنا حال نزولها فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة لعدم الدليل عليه الثاني اجماع التابعين ان كان لقياس فهو باطل لانه ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريقا الى صدق الاجماع من الكل وان كان لنص فقولهم وصل اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل ذلك النص اولى فاما لم يوجد علم عدم النص يشترط في الاجماع اتفاق كل اهل العصر وذلك لا يحصل الا مع المشاهدة والعلم بقول كل واحد وموافقة الباقين وهو ممتنع لانتشارهم في الارض وانما

بتميز من الصحابة لانقراضهم وفيه نظر الرابع اجمع الصحابة على تسويغ الاجتهاد في كل ما لم يجمع عليه فالمسئلة التي لم يجمع الصحابة عليها محل الاجتهاد باجماع
الصحابة فلو اجمع التابعون فيها على حكم خرجت عن محلية الاجتهاد فيتصادم الاجماعان الخامس اذا اختلف الصحابة على قولين ثم اجمع التابعون على
احدهما لم يصر القول الثاني مهجورا اصلا لما تقدم في المسائل السابقة وح يبقى المسئلة التي اجمع التابعون عليها لجواز ان يكون لبعض الصحابة فيها قول
يخالف قول التابعين ولم ينقل الينا فلا يتحقق الاجماع لانا لا نقطع في هذا الباب بنفي عدم بقاء شيء من النصوص لاحتمال تطرق النسخ والتخصيص ولم ينقل الا انا
نقول الفرق ان اجماع التابعين مشروط بعدم قول بعض الصحابة بخلافه فلم فالشك فيه شك في شرط الاجماع فيكون شكا في الاجماع والاصل بقاءه على العموم
اما الفرق فلان اللفظ يقتضي العموم والشك في تحقق طريان المزيل والاصل عدم طريانه فافترقا السادس الادلة تنبئنا والادلة على المؤمنين وكل الامة وليس
التابعون كل الامة وان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة فيما اجمع عليه التابعون لا يكون قول جميع الامة
ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فان كان خلاف بعض الصحابة يرفع اجماع التابعين معهم وفاتهم لعصمة بعضه لانهم بالموت لم يخرجوا من الامة لاني تنقض
بالصحابة لانا نقول مقتضى الدليل ذلك واستثنا التابعين ومن بعدهم الى يوم القيمة لكن اعتداده يرفع الانتفاع بالاجماع فثبت ان وصف الكلية لمن
يدخل في الوجود وهم الصحابة خاصة السابع الاصل عدم الرجوع الى قول احد سوى الصادق المعصوم لتطرق الخطاء والكذب الى من عداه لكن البعض التي لي
اصحابه حيث قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وذم الاعصار المتاخرة بعد ... يفشو الكذب وان
الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد من غير ان يستشهد وغير ذلك موجب لان يقتصر الاجماع على الصحابة الثامن لو
كان في الامة من هو غائب لم ينعقد الاجماع بدونه وان لم يكن في المسئلة قول لتغيره او لاشغال لكونه لو كان حاضرا لكان له فيها قول فكذلك الميت من الصحابة
قبل التابعين التاسع الصحابة اختصت بمشاهدة النبي صلعم والحضور عند الوحي فلهم مزية على غيرهم والجواب عن الاول انه يقتضي انه لو مات واحد من
الحاضرين عند نزول الاية خرج اجماع الباقين عن كونه حجة وذلك يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون به وعن الثاني المنع والا بعد ينافي
اسم بعد نزول الاية خروجه عن المخاطبين وعن الثالث جاز ان يصد الجامع عن بعض نقله بعض الصحابة ولم يعلم به الباقون لعدم حدوث الواقعة عندهم
فلم يبحثوا او منعهم عن ذلك السفر وبعضهم من قياس او اجتهاد وعن الثالث بمنع عدم معرفة كل المجتهدين فانهم ... وان تباعدت اماكنهم
سلمنا لكن التقدير حصول الاجماع فيكون حجة ولا نزاع في التقدير وعن الرابع بمنع الاجماع على تسويغ الاجتهاد سلمنا لكنه مشروط بعدم تجدد اجماع
اخر وعن الخامس بانه يتطرق في اقوال الصحابة مثله لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة النبي صلعم له فيه قول فلا يكون اجماع الباقين حجة وفيه نظر
لعدم اعتبار الاجماع وامرا الصحابة في زمن النبي صلعم بل بعد وفاته وعن السادس ان الماضي من الصحابة لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر والا لم ينعقد اجماع بعد
ان استشهد حمزة وقامت مواجهة اجماع الصحابة بعد رسول الله صلعم وبعد موت من مات بعد النبي صلعم فيكون وصف الكلية حاصلا لكل
الموجودين في كل وقت ويمنع جواز المصير الى قول الصحابي الميت المخالف لاجماع التابعين وعن السابع ان ادلة الاجماع لا تفرق بين اهل عصر وعصر ومدح
الصحابة لا يقتضي ذم غيرهم وذم الاعصار المتاخرة يقتضي ظهور الفساد والكذب لا على خلو كل عصر عمن يقوم الحجة بقولهم وعن الثامن انه ينتقض
بالصحابة فانه لو مات واحد منهم انعقد اجماع الباقي ولو كان غائبا لم ينعقد والاصل ان الغايب في الحال اهل للقول والحكم والموافقة والمخالفة
بخلاف الميت وعن التاسع لانم ان ذلك يوجب لهم مزية في كون قولهم حجة دون غيرهم الفصل السادس في الحكم الثابت بالاجماع وفيه مباحث الاول
فيما يثبت بالاجماع قد ثبت ان الاجماع حجة على الاحكام الشرعية ويجوز ان يكون حجة في الاحكام العقلية لعموم الادلة ولا يجوز ان يكون حجة في
كل الاحكام لاستلزامه الدور لان من الاحكام ما هو مقدمة في حجية الاجماع فلو ثبت به دار والحاصل ان كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على
العلم به امكن اثباته بالاجماع وكل ما لا يتوقف امكن ثبوته به فان اثبات الصانع وكونه تعالى قادرا عالما بكل معلوم والنبوة لا يمكن بالاجماع لتوقف
كونه حجة عليها اذ كونه حجة انما عرف بالسمع المتوقف على هذه المطالب اما حدوث الاجسام فيمكن اثباته به لامكان اثبات الصانع بحدوث الاعراض
ثم يعرف صحة النبوة ثم يعرف به كون الاجماع حجة ثم يعرف به حدوث الاجسام ويصح اثبات الوحدانية بالاجماع لامكان العلم بصحة الاجماع قبل
الوحدانية اما الامامية فان كان دليل الاجماع عندهم كون المعصوم داخلا فيهم امكن اثبات هذه المطالب كلها بالاجماع الثاني في الاجماع في الامور التي
اذا اجمع اهل العصر على امر متعلق بالدنيا كالاجماع على ما ينبغي عمله من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية كقولهم لا حرب في الموضع
الفلاني هل يكون حجة يحرم مخالفته ام لا اختلف فيه فقال قاضي القضاة مرة منع المخالفة وهو مذهب السيد المرتضى وطائفة اخرى وتارة سوغها
وهو مذهب طائفة اخرى احتج الاولون بعمومات ادلة الاجماع وان الامة معصومة عن الخطاء فيجب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه مطلقا على ... احتج
الخصم ... الاخرون بان حالهم ليست اعظم من حال النبي صلعم ومعلوم انه صلعم لو راى رايا في الحرب يسوغ مراجعته والجواب المنع من مخالفة النبي صلعم في ذلك

والراجح ارادوا

والمراجعة ان ارادوا بها المخالفة منعناه وان ارادوا تاكيد المعرفة فهو مسلم قال ابو الحسين الفرق ان النبي صلعم يمتنع عليه الخطاء فيما دل المعجز عليه
وهو امور الدين وذلك لا يتعلق بامور الدنيا وليس كذلك الامة وهو بناء على عدم عصمته صلعم وقد بينا انه معصوم في علم الكلام الثالث في الاجماع في
الاديان السالفة اختلف الاصوليون في الاجماع في الاديان السالفة هل كان حجة ام لا على قولين منهم من قال انه حجة وهو قول من يثبت الاجماع
بالدليل العقلي ويشترط في ذلك عدد التواتر والامامية ايضا قائلون به لوجوب المعصوم عندهم في كل وقت واما من اثبت الاجماع بالادلة السمعية
فانه في محل التوقف لعدم دليل عقلي وسمعي على كل واحد من طرفي النقيض فيبقى الشك وبعضهم جزم بالمنع والا لم يبق مزية هذه الامة على ساير الامم
السالفة مع ان النبي صلعم قد جعلهم شهداء عليهم الرابع في انه لا يجوز تخطية الامة في الاحكام المتعددة اذا انقسمت الامة الى قسمين في كل واحد قسم
منها بحكمين متقابلين في مسئلتين متعددتين هل يجوز تخطية كل قسم في مسئلة والاخر في الاخرى كما لو قال بعض الامة بان القاتل لا يرث
والعبد يرث وقال البعض الاخر بان القاتل يرث والعبد لا يرث اختلفوا في ذلك فالاكثر على عدم الجواز وهو قول الامامية لان المعصوم داخل
في احد القسمين فقوله صواب في الحكمين واستدل الاخرون بان خطاهم في المسئلتين لا يخرجهم عن الاتفاق على الخطاء وهو منفي عنهم احتج المجوزون
بان الممتنع الخطاء على كل الامة لا البعض والخطاء في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة الخامس في امتناع الكفر على الامة ذهب الامامية
خاصة لامتناع الارتداد على المعصوم واما غيرهم فقد اختلفوا والاكثر على ذلك ايضا لانه تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين فهو مشروط بوجود
ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب هنا انا نعلم ان لفظ المؤمنين يطلق على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق باللسان كان اظهر ونص الاية
دال على ان المصدقين في القلب لا يجوز اجتماعهم على الخطاء وهو يقتضي امتناع اجتماعهم على الكفر وفيه نظر لان وجوب الاتباع ليس مطلقا بل هو مشروط بوجود
المتبوع اذ هو المفهوم من الاتباع ولا يلزم وجوب شرط الوجوب بل بشرط وقوع الواجب احتج الاخرون بانه جائز على كل واحد فكان جائزا على الجميع
والادلة لا تنافيه فانهم حالها خرجوا بذلك عن كونهم امته صلعم وعن كونهم مؤمنين فيبطل الاستدلال بقوله صلعم لا تجتمع امتي على خطاء وبقوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين فيبقى له كونهم غير امته وهذا لا يتمشى عند الامامية كما بيناه السادس في جواز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به اختلف الناس
في ذلك فالاكثر على جوازه لان عدم العلم بذلك ليس اذا كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور واحتجوا بانهم لو اجمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان
عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به ومن هذا الباب امكان وجود خبر او دليل لا معارض له ولا يشتركون الامة في عدم العلم
به والخلاف ما تقدم والوجه جوازه ان كان عملهم موافقا لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لا
يتناول ذلك لان المفهوم من سبيل الفعل المقصود وعدم العلم ليس مقصودا فلا يكون سبيلا ويجوز اتفاقهم فيه وان ... طلبه كيف والشرع لا يحث
على الجهل بادلة الشرعية اما لو عملوا على خلافه فانه محال لما فيه من اجماع الامة على الخطاء السابع في ان الاخذ باقل ما قيل اجماع اختلف الناس
في دية الذمي فقال قوم ان ديته مثل دية المسلم وقال اخرون انها نصفه وقال اخرون انها ثلثه وعند الامامية ثمانمائة درهم وقال الشافعي وهو الاقل
عند الجمهور مجمع عليه عندهم وقيل انه تمسك فيه بالاجماع لان القول بالكل والنصف يشتمل على الثلث وليس بصحيح لان الحصر في الثلث مشتمل على
حكمين وجوب الثلث ونفي الزيادة والاول وان كان مجمعا عليه فالثاني ليس كذلك بل مستفاد اما من دليل او من اصالة براءة الذمة وليس ذلك من الاجماع
الفصل السابع في حكم الاجماع وفيه مباحث الاول في حكم جاحده اختلف الناس في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء انه كافر مطلقا ومنعه اخرون
لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد العلم فانه يمتنع ... على ان لا يكون كذلك فغايته الظن وجاحد المظنون ليس بكافر اجماعا نعم لو كان معلوما لكن العلم به غير
داخل في ماهية الاسلام ولا يجب على الرسول بيانه لانه يحكم باسلام احد حتى يعرف كون الاجماع حجة وما لم يفعل ذلك لم يصرح بهذه المسئلة طول
عمره علمنا عدم دخوله في الاسلام وان لم يمكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام فكذا تفاريعه وقيل ان كان حكم الاجماع داخلا في مفهوم الاسلام
كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا الثاني في امتناع عقد اجماع مخالف لسابق ذهب الاكثر الى امتناع انعقاد
الاجماع بعد اجماع سابق يخالفه وجوزه ابو عبد الله البصري لنا ان احدهما يكون خطأ فلا يجتمع الامة عليه احتج بامكان اجماع الامة على قول بشرط
عدم طريان اجماع اخر لكن اهل الاجماع لما اتفقوا على ان جميع ما اجمعوا عليه يجب دوام العمل به لم يقع هذا الجائز وهذا الاحتمال ممتنع على مذهبنا لوجود المعصوم
فيهما وامتناع المعصوم مناقضة وفخر الدين قوى مذهب البصري وهو خطأ لان تجويزه يقتضي عدم الوثوق بالاجماع بوجوب الدوام فلا يستقر الاجماع البتة ولا
يمكن الاستدلال به الثالث في الاجماع اذا عارضه قول الرسول صلى الله عليه واله وسلم اعلم انه يمتنع تناقض الادلة وكل من الاجماع وقول الرسول
صلى الله عليه واله وسلم دليل قطعي فلا يمكن ان يتضاد قول الرسول صلى الله عليه واله وسلم اجماعا ظاهرا وكذا اهل الاجماع وتنافيا امتنع ذلك وان كان
احدهما اراد الظاهر وجعلنا الاخر قدم ... ظاهره وتاولنا الاخر ... ولم تعلم انه ... ظاهره فان كان احدهما اخص خصصنا به

الامر جمعا بين الدليلين والاخبار ... لانا نقطع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والائمة ارادوا احدهما لكن احدهما غير ظاهر لكنا جهلنا تعيينه فتساقطا
فيجب الرجوع الى غيرهما تم الكتاب صورة ... المشايخ بخطه
اعلى الله مقامه ورفع قدره
وفرغ من تسويده في ... جمادى الاولى سنة اربعة وسبع مائة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد التاسع في الخبر وفيه فصول الفصل الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول في لفظ الخبر لفظة الخبر يطلق على القول المخصوص وعلى غيره من الاشارات والدلالات كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وقوله وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول المعري نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع وهو حقيقة في القول المخصوص اجماعا ومجاز في غيره لتبادر الاول الى الذهن دون الثاني ... مجازها الغالب انما هو اسم للفظ في حقيقته دون مجازه وهو عند بعض الاشاعرة مشترك بين القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند آخرين انه مجاز في الثاني حقيقة في الاول لتبادره الى الفهم دون الثاني واما المعتزلة فانه حقيقة في القول وليس مستعملا في الثاني لا حقيقة ولا مجازا لعدم الثاني عندهم والبحث في ذلك موكول الى علم الكلام الثاني في انه هل يحد ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انه لا يحد لانه ضروري وقال آخرون انه يحد وانه معلوم بالاكتساب احتج الاولون بوجهين الاول كل عاقل يعلم بالضرورة معنى قولنا انا موجود وان الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم ومطلق الخبر جزء من هذا الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص موقوفا عليه ولم يكن ضروريا هف الثاني كل عاقل يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة بالبديهة لم يكن الامر كذلك لا يقال الخبر نوع من الالفاظ وانواع الالفاظ ليست ببديهية التصور فكيف يكون تصور ماهية الخبر بديهيا لانا نقول حكم الذهن بين امرين بان احدهما هو الآخر او ليس كذلك معقول واحد لا يختلف باختلاف الزمان والمكان ويدركه كل احد من نفسه ويفرق بينه وبين الاحوال النفسانية كالالم واللذة والطلب واذا ثبت هذا فالمراد من الخبر ان كان هو الحكم الذهني فذلك ... وان تصوره في الجملة بديهي وان كان المراد منه اللفظ الدال على هذه الماهية فالاشكال ساقط ايضا لان مطلق اللفظ الدال على البديهي التصور يكون تصوره بديهيا وفي الاول نظر من وجوه الاول منع كون المطلق جزءا من الخبر الخاص لانه اما مطابق في نفس الامر او لا وايهما كان لم يصدق على الآخر والانقسام اليهما باعتبار الخصوصيات لا الماهية فهو مانع الثاني منع توقف العلم بالكل على العلم بالجزء لجواز العلم بالاعتبار ما الثالث منع استلزام بداهة الكل بداهة الجزء لصدق الاول باعتبار ما وفي الثاني نظر فان الحكم بالتمييز بين امرين لا يستدعي بداهتهما فانا نميز بين حقيقة الجن والملك ... المعنى وصدقهما وهو كسبي واعترض بان الاستدلال على انه ضروري فيه دليل على ان العلم به غير ضروري لان الضروري هو الذي لا يفتقر العلم به الى نظر ودليل يوصل اليه فما يفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري لا يقال ما ذكرناه تنبيه لا دليل وفي الضروريات ما يفتقر الى التنبيه لانا نقول لو قيل ذلك لامكن دعوى الضرورة في كل علم نظري وان الدليل فيه بطريق التنبيه سلمنا لكن الخبر المطلق ليس جزءا من الخبر الخاص لانه اعم فلو كان جزءا لكان الاعم في الاخص والتفرقة بين الامر والخبر انما يصح بعد العلم بهما فيعلم التفرقة بين ما يجده الانسان في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين على وجه خاص ليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر فان سميت بالامر والخبر هذا المعلوم كان دعوى الى التحديد ثم انه ينتقض باستغناء الامر عن التحديد كاستغناء الخبر وهذا المستدل يحد الامر وهذا كله ليس بجيد لان الاستدلال على انه ضروري ليس استدلالا على الضروري بل على وصفه وهو كونه ضروريا وهو مغاير له وكون الشيء ضروريا جاز ان يكون كسبيا وكون العام ليس جزءا من الخاص لعدم انحصاره فيه غلط فان الجزء قد يكون عاما وتمييز اللفظ ليس بتحديد وقال ... انه حق لان العلم به لا يجري مجرى العلم بالبديهيات ... الاول والضرورة فانه الثالث في حده اختلف القائلون بانه يحد في حده فقال الجبائيان وابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزلة الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واورد عليه اشكالات الاول ان الصدق والكذب نوعان من الخبر والجنس جزء من النوع ولا يمكن معرفة النوع الا بعد معرفته فتعريفه بالنوع دور الثاني ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية لمطلق الخبر ولا يمكن تعريف العرض الذاتي الا بذكر موضوعه في حده فان ... الصدق والكذب ... او لزم الشك في الحد

وهو ممنوع عنه وانه عطف بالواو التي للجمع وان الصدق والكذب متنافيان لا يجتمعان في شيء واحد الرابع خبر الله تعالى وخبر رسوله صدق قطعا ولا يمكن دخول الكذب فيه الخامس قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر ليس صادقا فيه ولا كاذبا فيه فيخرج النقيضان ولم يكن كاذبا والا لكان بعض اجزائه صادقا وليس الا هذا الفرد وكذا ... جميع اخباره انه كاذب وقال كل كلامي كذب لم يكن كذبا والا لصدق في بعضها والغرض خلافه ولا صدقا لانه من جملة اخباره والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فان التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم وتعريف الخبر بالمعنى الثاني وهو انما يتم لو قلنا انه ضروري واما التفصيل فالجواب عن الاول ان النوع يتوقف معرفته على معرفة الجنس ان كانت معرفته تامة اما الناقصة فلا ومن الثاني ان الموضوع خارج عن ماهية العرض الذاتي فيكون التعريف به رسما والحد والرسم لا ينحصر في شيء بعينه واجاب قاضي القضاة بان الخبر معلوم لنا وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل تمييزه عن غيره من اساليب الكلام قال لو عرفنا الصدق والكذب بالخبر فالدور واعترض بانه ان كان تمييز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر دور وعلى قيل ان الصدق والكذب انما دخلا في حد الخبر تمييزا له فان سلم ان الصدق والكذب انما دخلا في حد الخبر تمييزا له فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر في معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم بالضرورة كان اولى وفيه نظر لان تمييز الخبر بالصدق والكذب وتعريف حقيقة الصدق والكذب بالخبر لا يقتضي الدور ولاحتياج الخبر الى المعرف يستلزم احتياج الصدق والكذب اللذين هما نوع منه اليه وعن الثالث ان المراد بقوله لاحدهما ... وعن الرابع ليس المراد من دخول الكذب فيه الدخول فعلا بل القبول وهو ثابت في كل خبر باعتبار النسبة الحكمية لا من حيث صدوره صادقا ومن حيث انه خبر الله تعالى من حيث انه خبر لا بالنظر الى المخبر بمعنى الذهني وهو لا ينافي امتناع دخول الكذب فيه بالنظر الى المخبر لاختلاف الاعتبار فلان خبر الله تعالى صدق فقد قيل احدهما وعن الخامس قال ابو علي الجبائي انه كاذب لانه يفيد صدق احدهما في حال صدق الآخر لكنه قال احدهما صادق في حال صدق الآخر وليس بجيد لان التثنية لا تستلزم المصاحبة بل هو كاذب باعتبار انه اضاف الصدق اليهما وهو كاذب وقال ابو هاشم انه كخبرين احدهما اضافة الصدق الى الرسول والآخر اضافته الى مسيلمة واجزاؤه لا يوصفان بالصدق ولا الكذب ... وانما يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر وليس بجيد لان اجزاءه في الحقيقة وكل واحد منها يوصف بالصدق او الكذب لكن لاحدهما صدق قطعا والآخر كذب قطعا وقال القاضي عبد الجبار المراد من قولنا ما دخله الصدق والكذب ان اللغة لا تمنع ان يقال للمتكلم قد صدقت او كذبت واعترض بان حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق والكذب وفي نفس الخبر فان اهل اللغة انما يسوغون ذلك فيما كان كاذبا في نفس الامر وصادقا وليس كذلك فيما نحن فيه فان قول القائل هذا صدق يقتضي بصريحه اضافة الصدق الى مسيلمة ... فرض عدم صدقه ممتنع وليس بجيد فانه يحتمل لاحدهما من حيث انه خبر ... بما في نفس الامر في قول القائل وقال ابو عبد الله البصري انه كذب لانه اذا اضاف الصدق اليهما وهو الذي اخترناه في الجواب اولا واعترض بانه ان كان كذبا لا يدخله الصدق وقيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب وليس بجيد فان ... اضافة الامرين معا في كل خبر بل احدهما وعن السادس ان الصدق والكذب انما يعرضان للخبر ... حتى ... المطابقة فيحكم بصدقه ومع عدم المطابقة فيحكم بكذبه وهنا ... لا يدخله الصدق والكذب وقيل ان الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب وانه ما يصح للقائل انه صادق او كاذب واعترض بان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه انه صدق او كذب فيكون تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول تعريف الشيء بنفسه والثاني بما لا يعرف الا به وقال ابو الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر اثباتا او نفيا واحترز بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذا القول في دلالة النهي على قبح الفعل فاما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح بالفعل واعترض عليه بوجوه الاول الوجود عنده نفس الماهية فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا مع انه لا يفيد اضافة شيء الى شيء آخر ولا يرد السؤال ... قلنا ... هو اعم من ان يكون آخر او نفسه ولان معنى السواد موجود المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود لانا نفرق الاضافة مشعرة بالتغاير ولولا اعتباره لما كان اللفظ المفرد خبرا والالزام ليس في الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية المثلث امكنه الشك في وجوده وفيه نظر لمنع كونه خبرا ان جعلناها المعنى واحد لانه بمنزلة الانسان ... الثاني اذا قلنا الحيوان الناطق فيه ... نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر ... الذهني بين الخبر والوصف لا يقال ... تمام الكلام ... افادته ... قولنا الحيوان الناطق لمعناه بتمامه ... على معرفة الخبر ... وفيه نظر لان المراد من الاضافة نسبة الاثبات او النفي ولهذا فرض بارادة صحة السكوت عليها الثالث انه تعريف دوري لان النفي الاخبار عن عدم الشيء والاثبات الاخبار عن وجوده الرابع في انه هل يشترط في الخبر الارادة قال السيد المرتضى وابو الحسين لا بد في الخبر من الارادة ... الصيغة ... مستعملة في فائدة بشرط الارادة ولا يشترط الارادة في كون الخبر على صيغة الخبر واحتجا بان هذه الصيغة قد توجد من الساهي والحاكي والمجنون ... الامر ... والجروح قصاص واذا كانت صالحة للخبرية وغيرها لم ينصرف الى احد الامرين دون

الامر الا مرجح وهو الارادة والداعي وخالف فيه الاشاعرة فانه لا معنى لكون الصيغة خبرا الا ان المتلفظ بها تلفظ بها وكان مقصوده تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه
او سلبه عنه وقد تقدم ابحاثه في الامر **الخامس** في مدلول الخبر اذا قلنا العالم حادث كان مدلوله الحكم بثبوت الحدوث للعالم لا نفس ثبوت الحدوث للعالم والا لزم
حيث وجد قولنا العالم حادث كان محققا لثبوت وجد الخبر عنه فلا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك عرفنا ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة
ثم هذا الحكم ليس هو الاعتقاد فقد يخبر الانسان عما لا يعتقده كمن يخبر بوجود زيد وهو لا يعتقده ولا الارادة فان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع انه
لا ارادة تتعلق بهما اذ لم يبق الا ان يكون الحكم الذهني مغايرا لجنس الاعتقادات والمقصود وذلك هو كلام النفس ولم يقل به الا الاشاعرة وفيه نظر بمنع
الاخبار عما لا يعتقده المخبر بل يوجد صورة الاخبار وصيغته كالشاك والحاكي لا نفس الخبر ثم انه مخالف للاشعرية لانهم يقولون بمغايرة الكلام النفسي
للخبر وغيره من اساليب الكلام **السادس** في انقسامه اعلم ان الخبر ينقسم ثلثة انواع الاول انقسامه الى الصدق والكذب الثاني الى التواتر والاحاد الثالث الى ما يعلم
صدقه وما يعلم كذبه وما يجهل فيه الامران وهذه متداخلة وقد لطيف الحكم فوقه كما ذكر ان القسمة الى الصدق والكذب حاصرة وانه لا ثالث لهما لان الخبر اما
مطابق للمخبر عنه او لا الاول الصدق والثاني الكذب واثبت الجاحظ واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة حصر دعوى النبوة في الكذب والجنة
وليس اخباره بالنبوة حالة الجنون كذبا لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لم يعتقدوا صدقه فثبت الواسطة وهي حالة الجنة بين الصدق و
الكذب ولان من اخبر عن حصول زيد في الدار عن ظن ثم ظهر البطلان لم يحكم بكذبه بمجرد هذا الخبر ولا يستحق الذم وليس صدقا لعدم المطابقة ولو اخبر عن حصوله
في الدار مع اعتقاده انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا ولا بالكذب للمطابقة بل لا بد من العلم والقصد مع
اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع ولانه بين العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد
هي اعتقاد المقلد المطابق فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر والجواب المخبر هو الذي قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له فصار كلامه
والنائم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لم يعتقد واصدقه لم يبق الا ان يكون كاذبا ولا يكون ما اتى به خبرا وان كان بصورة الخبر
والمعنى في الآية نظرا الى ان الكذب ام من افترى فالافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان الصورة التي بالاعتقاد منها ام هي صورة الجنة ومنع
الكذب في صورة المخبر عن ظن مع عدم المطابقة وانه لم يستحق الذم وكذا منع الصدق مع المطابقة وانه لم يستحق المدح وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وان
لم يكن محمولا على ظاهره فليس بكذاب لانه محمول على مجازه معدول به عن حقيقته والمجاز ليس بكذب واي ملازمة بين ثبوت الواسطة في الاعتقاد بين العلم والجهل
المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التمثيل كافيا ليثبت الواسطة بين السلب والايجاب وبين كل متقابلين احدهما طرفي النقيض احتج الجمهور باتفاق الامة
على تكذيب اليهود والنصارى مع انه لم يعلم ان منهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب واعترض بان ادلة الاسلام لما كانت في غاية الجلية لا جرم استبعد حالهم حاله من
يخبر عن الشيء مع العلم بفساده والنزاع في هذه المسئلة لفظية حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وخصصه اخرون باشتراط الاعتقاد **الفصل الثاني**
في المتواتر وفيه مباحث **الاول** في انه يفيد العلم **مقدمة** التواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي رسولا بعد رسول بينهما فترة
وكذا في الاصطلاح عبارة عن توارد الاخبار على النبي خبرا بعد خبر لكن شرط ان يكثر الاخبار الى ان يحصل العلم بقولهم وقد حد بعض الاشاعرة التواتر بالعبارة
عن جملة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط فان التواتر ليس هو الجملة اذا عرفت فنقول ذهب اكثر الناس الى انه لا يفيد العلم سواء كان خبرا عن
امور موجودة في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضية وانكره السمنية والبراهمة وقالوا
انه يفيد الظن ومنهم من سلم افادته العلم لو كان عن امور موجودة في زماننا لا في الامور السالفة لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم
الخالية والانبياء والملوك الماضية جزما ضروريا جاريا مجرى جزمنا بالمشاهدات فالمنكر لها مكابر فان قيل الظن لا شك في وجوده اما العلم فلا لكن الظن اذا
كان قويا اشتبه بالعلم وهو ممنوع لان العلم معلوم لنا ولانه نقض بضرورة حال الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد وهو معلوم لاختلافهم في الامزجة والاخلاق
والاراء والاغراض ومقصد الصدق والكذب فكما لا يتصور اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد معين واتفاق اهل بلد على محبة الخير او الشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق
واما ثانيا فلان كل واحد يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فكذا حالة الاجتماع والا انقلب الجائز ممتنعا واذا جاز الكذب على كل واحد حالة الاجتماع والجملة عبارة عن الآحاد
مجتمعة جاز الكذب عليها فلا يعلم صدقهم وايضا هذا العلم يمتنع ان يكون يقينيا لوجوه الاول لو جوزنا ان يخبرنا جملة مثلهم بنقيض خبرهم مثلا يخبر جملة لا يجوز تواطؤهم
على الكذب لوجود زيد ويخبرنا مثلهم بموته ويستحيل حصول العلم بالنقيضين وعدم الاولوية في احدهما الثاني لو كان خبر الجماعة المفيد يحصل العلم بما ينقله اليهود
عن موسى والنصارى عن عيسى من الامور المكذبة لنبينا مع ما علمناه بالتواتر ويستحيل تناقض العلوم الثالث لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف
في نبوة محمد مع انه خالف فيه كثيرون الرابع لو كان معلوما لما وقع الفرق بين علمنا بوجود جالينوس واقليدس وبين علمنا بان
الواحد نصف الاثنين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات لكن التفاوت معلوم وانما يحصل لو تطرق احتمال الى الاعتقاد الثاني وقيام الاحتمال فيه كيف كان

يمنعه من كونه يقينيا الخامس الجزم بوجود مقتضى الخبر ليس اقوى من الجزم بان ما شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس بقطعي لجواز
ان يخلق الله تعالى مثله من كل وجه وهذا التجويز ثابت عند الفلاسفة والمسلمين لا يقتضي تجويز كونه مغايرا للمشاهد امس يوجب الشك في المشاهد او
في الله تعالى وان كان قادرا لكن يمتنع منه تعالى لا فعله الى التلبيس لانا نقول لا نسلم كونه تجويزا يفضي الى الشك في المشاهد فان المشاهد هو وجود هذا الشيء
هذا الموجود للشيء المشاهد لكن حكم النفس يقع فيه الخطاء ولا يلزم من الشك فيه الشك في المشاهد ودليل الامتناع لا يرفع الالزام لانه هذا الجزم ان كان
بناء على ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلا بذلك الجزم والعوام لا يعرفون هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم ولو كان العلم الضروري
حاصلا من خبر التواتر لم يخالف فيه احد لان الضروريات لا يخالف فيها والجواب من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما من حيث الاجمال فهو ان ذلك تشكيل
في مقابلة الضروري فلا يسمع كشبه السوفسطائية واما من حيث التفصيل فلوجوب مساواة النقل لتطرق في كل ضروري ذلك واجتماع الخلق الكثير على
الاخبار بمحسوس ليس محال الجواز ومن جهة بينهم بخلاف اجتماعهم على اكل شيء معين وجواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع من حيث هو مجموع
والجموع وان كان هو الآحاد لكن لا كل واحد ولا يمكن اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بالمتناقض ما اخبر به الخلق الكثير اذ لو كان كل منهما مفيدا للعلم فرض مثل
تواتر اليهود انقطع في قضية بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدء لقلتهم حتى لو الضروريات المحسوسة او التي مبداها الاحساس لا يجب اشتراك الناس
فيها والتواتر يفيد العلم في الامور المحسوسة لا في النبوة المستفادة بالبحث والنظر ويمنع التفاوت سلمنا لكن لا ينافي العلم الضروري فان الضروريات
متفاوتة والضرورة بايجاد ما شاهدناه ثانيا مع ما شاهدناه اولا ضرورية لا يقبل الشك والتجويز بالنسبة الى القدرة لا ينافي عدمه بالنسبة الى
الاعتقاد على انه جملة قالوا العلم العادي قاصر عن الضروري والخلاف من اصحاب لا يدفع الحكم الضروري كما في السوفسطائية **البحث الثاني** في ان
العلم المستفاد منه ضروري عند اكثر العقلاء على ذلك قال ابو الحسين البصري وابو القاسم البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي والدقاق من الاشاعرة انه كسبي
متوقف النظر فيها لنا وجوه الاول لو كان نظريا لما حصل الا لمن كان من اهل النظر والتامل والبحث والتالي باطل فانه حاصل للصبيان والبله
ضروريا امتنع ابو الحسين والمرتضى بشيء واحد وهو ان الدليل ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا امر حاصل للعامة والمراهقين لحصول
علوم كثيرة لهم وهم قادرون على استنتاج علوم اخرى من تركيبها اذا كانت مقدماتها قريبة من الطبع وانما عجزوا عن المسائل الغامضة كحدوث العالم
ووجود الصانع والاستدلال على صفاته وسيأتي بيان غموض الدليل الثاني انا كلنا نجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند
تواتر الاخبار عليه مع انه لا يجد من نفسه سابقية فكر ونظر فيما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه وكان ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا لتوقف على
المقدمات ومرتبها الثالث العلم بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة وهذه هي امارة الضروري الرابع لو كان نظريا لامكن الاضراب عنه كما في سائر النظريات وحيث
لم يقع كان ضروريا احتج الفائدون بانه نظري لوجوه الاول لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء كغيره من الضروريات الثاني خبر التواتر لا يزيد في الوثوق على
خبر الله تعالى وخبر رسوله بل هو دونهما لانه والعلم بخبر الله ورسوله نظري فالمماثل والادون اولى الثالث لما سئل ابو الحسين بان الاستدلال ترتيب علوم ليتوصل
الى غيرها متوقف وجوده على ان يترتب له نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وبيانه انه انما يعلم عقيب الخبر لو علمنا ان المخبر لم يخبر عن رأيه بل عن
امر محسوس لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فعلم انه لا يكون كذبا فيكون صدقا فمهما اختل شيء من هذه الامور لم يعلم صحة الخبر وهذا هو معنى النظري
والجواب عن الاول بالمنع من الملازمة فان كثيرا من الضروريات قد اختلف العقلاء فيها اما القصور فهمهم عن تصوراتها او لعدم اسبابها عندهم كالاعمى
والاطروش وعن الثاني بالمنع فان خبر الله تعالى ورسوله متوقف على العلم بما هو نظري فلذلك كان ما يتوقف عليه نظريا وعن الثالث بالمنع فان خبر الله تعالى
ورسوله متوقف على العلم بما هو نظري فلذلك كان ما يتوقف عليه نظريا وعن الثالث ان كل من يمكن فرض مثل هذه التوسطات فيه وهذا الترتيب **البحث الثالث**
في احتياج مبادي الاكتساب احتج ابو الحسين على ان خبر التواتر صدق بانه لو كان كذبا لكان المخبرون اما ان يخبروا مع علمهم بكونه كذبا او لا معه والثاني يستلزم
باطل فالمقدم مثله واذا بطل كونه كذبا وجب ان يكون صدقا فكان معينا اما بطلان الاول فلانهم ان قصدوا الكذب لا لغرض وقع لزم حصول الفعل من القادر
مع ثبوت الصارف وهو الكذب الذي هو جهة قبح وجهة القبح صارفة وانتفاء الداعي وهو محال وان قصدوا لغرض فاما نفس كونه كذبا وهو محال
لانه جهة صرف لا دعاء واما غيره فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين فاما ان يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يحمل الكل كذبا
للعلم واحد من هذه الاقسام او مختلفون فيه وعلى كل التقديرات فاما ان يجعل ذلك الدواعي بالمشافهة او بالتراسل والاقسام كلها باطلة اما اعتقاد داعية
الدين فلان قبح الكذب متفق عليه بين الاديان سواء كان ذلك عقليا او شرعيا فكان صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية واما جواز بعض
على الكذب وهو باطل لان بعض الناس لا يرضى على الكذب العوض الكثير وان احتاج او كان له ان يبيع عزه وشيئا عزيزا وان لم يكن له اصل والاكثر لا يرضى لنفسه
ذلك واما الرهبة فانما تكون من السلطان ويتعذر عليه جمع الخلق العظيم على الكذب فانا نشاهد عجزه عن رعيته واهل بلده واجتماعهم على مكان واحد

فلا يخلو مصنفا الا الكذب وولاة السلطان كثيرا ما يخوفون الرعية عن التحدث بشيء لم يظهر منهم اخر الامر ولا يطلع كثير من الامور لشدة عزمن السلطان في الجملة
على الكذب ولا يجوز ان يقال الجماعة الكثيرة كذب بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للتدين لان كل انسان جملة عظيمة ابعاضها جملة عظيمة يمتنع
تساوي احوال الصادق فوق هذه الدعوى واما بطلان كذبهم لا مع العلم بالكذب فلانه غير ممكن الا مع الاشتباه ولا يمكن وقوع الاشتباه في الضروريات وشرط التواتر
استناده الى ضروري محسوس مثلا اذا اخبرونا عن المشاهدة وان اخبرونا عن جملة اخبروهم عن المحسوس او عن جملة اخرى ايضا فانه لا يحصل العلم الا بعد
اتفاق الوسائط والطرفين في شرائط التواتر وانما يعلم بان مخبرنا اهل التواتر ان اولئك المخبرين كانوا جامعين للشرائط [illegible] كل ما ظهر بعد خفاء وقوي
بعد ضعف فلابد وان يشتهر بين الناس حدوثه ووقت حدوثه كما اشتهرت مقالة الكرامية والجهمية وحدوثها ووقت حدوثها ولما لم يظهر شيء من
ذلك ظهر ان الحكم كذلك في كل الازمنة وهذا ضعيف لانه لا يفيد اليقين لوجوه الاول التقسيم انما يكون قطعيا لو اشتمل على طرفي النقيض وبطلان ما عدا المطلوب
وهذه التقسيمات ليست كذلك الثاني يجوز ان يكذبوا لا لغرض ولا يفتقر الفعل الى المرجح والا لزم الجبر لان قدرة العبد صالحة للضدين والا لزم الجبر فان
افتقر ترجح احدهما الى مرجح فان كان من العبد تسلسل وان كان من غيره لزم ان وجب ترتب الاثر عليه لزم الجبر والا كان لخصوص وقت الترتب به دونه
الاحوال كان لدليل اختص بهذا الوقت فقبله لم يكن المرجح التام حاصلا وفرضناه حاصلا هف ثم ينتقل الكلام الى ذلك المزية اما ان تكون من فعل الله
او من فعل العبد وان لم يكن لدليل تساوي الاوقات في الترجيح في بعضها يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال فظهر ان الفعل لم يحصل الا لمرجح
من الغير امتنع ان يكون فاعلا مع المرجح من الغير يجب فعله وهو عين الجبر سلمنا انه يستحيل حصول المرجح من الغير لا بحث ترتب الاثر عليه لكن الاستحالة باق
لا بعد حصول مرجح الوجود اذ لو جاز الايجاد كان العدم واقعا لا عن مرجح لا بعد حصول مرجح الوجود فيستحيل حصول مرجح العدم بعد حصول مرجح الوجود
لو حصل العدم لكان لا عن مرجح لا بعد حصول مرجح الوجود فيستحيل حصول مرجح العدم بعد حصول مرجح الوجود لو حصل العدم لكان لا عن مرجح واذا
جاز ذلك بطل قولك الفعل لا يقع الا عن الداعي بجانب اهل التواتر ان يكذبوا لا لداع وفيه نظر لما تقدم مرارا من ان الوجوب المستند الى الداعي لا ينافي القدرة الثالث
عند حصول الصادق ان وجب الترك لزم الجبر والا جاز الكذب عند الصادق وفيه نظر لعدم الجبر مع الوجوب بالنظر الى الداعي الرابع سلمنا وجوب الصادق لكن
يجوز وجود شهرة متعلقة بالكذب لكونه كذبا فيقدم عليه لا لغرض سواه ويستحيل ان يشتهي العاقل الكذب بمجرد كونه كذبا او لوجاز في الواحد والاثنين لجاز في
الخلق الكثير كما جاز في الواحد اكل طعام معين في وقت بعينه ويمتنع اجتماع الخلق كلهم عليه لا انا نقول يمنع امتناع ذلك فانا نرى جملة اعتادوا الكذب ولا يصبرون
عنه وهم يعلمون ضرره عاجلا واجلا واجتماع الخلق العظيم على اكل طعام معين وان كان مظنون العدم لكنه ليس معلوم كيف وانه جائز على كل واحد لا يمنع
صدقه من الباقين فيكون صدوره من الكل كصدوره عن كل واحد ومع هذا الحجة القطعية كيف يدعي الامتناع منه وفيه نظر لان الجواز هنا كالجواز
في العلوم العادية وكما ان ذلك الجواز لا ينافي القطع بالعدم كذا هنا الخامس لا نسلم الدنيا وما يتعلق بمصالح الاخرة وتلك الغرض اما جلب نفع او دفع ضرر
السادس سلمنا لكن جاز ان يكون لمصلحة دينية ويمتنع اتفاق الناس على تحريمه فان منهم من اعتقد جوازه بل وجوبه اذا افضى الى مصلحتي الدين والدنيا ولهذا
فان كثيرا من الزهاد وضعوا اشياء كثيرة من الاحاديث في فضائل الاوقات لحرص الناس على العبادات فلعل اتفقوا على الكذب لما اعتقدوا فيه مصلحة دينية
السابع جاز ان يكون لرغبة دنيوية ولا ينحصر في اخذ المال والتماس العز حالا ما عاجلا ومع الحصر يمنع فساده ويمنع القطع بامتناع اشتراك الخلق العظيم
في الرغبة الى احدها لما يحصل اعتقاد بمطلق فانه اذا جاز في العشرة والمائة جاز في الكل لان ثبوت الحكم للبعض لا يمنع من ثبوته للباقي فانا نعلم لو ان اهل
بلد علموا ان ساير البلاد لو عرفوا ما في بلدهم من الوباء العام لامتنعوا من الحمل اليهم فيختل معيشتهم فانه يجوز تطابق اهل البلد على الكذب وان كثروا جدا
فهذا اتفق الخلق العظيم على الكذب للرغبة الثامن جاز تطابقهم للرهبة ويمتنع ادعاء اليقين بعدم تمكن السلطان من ذلك لا فيما لا اخذ العلم الضروري بذلك
فيه ولا لانا نعلم ان هذا الاعتقاد ليس اقوى من اعتقاد وجود محمد وموسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليه فادعوا الضرورة في ذلك التاسع يجوز اختلاف
دواعيهم فبعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالمشافهة وبعضهم بالتراسل وليس من شرط التواتر ان يكون ابعاضه صدقه بالعيان حد التواتر والا لزم اشتراط
ذلك في ابعاض الابعاض وتسلسل العاشر يجوز ان يكونوا اسهوا للاشتباه وهو جائز في المحسوسات عقلا ونقلا اما عقلا فلانه تعالى قادر على خلق مثل زيد
في شكله وتخطيطه فينتفي الاعتماد على التواتر لجواز ان يشاهد وامثاله غيرهما بل الموجود يدل ان الاجسام المعدنية والنباتية متشابهة بحيث يعسر
التمييز بينها لجودة الاشخاص مثله والقلة لا يمنع الاحتمال ولا يمنع المناظر مشهورة ان الانسان قد يشاهد المتحرك ساكنا وبالعكس وهو يقتضي
اللبس في المحسوسات واما نقلا فان المسيح شبه بغيره وجبريل جاء الى النبي في صورة دحية الكلبي ويتشكل الملائكة بعد ما تحسانه بل انهم قد يحصل
للانسان بعد الحزن الشديد او الفكر الشديد صور لا تحقق لها في الخارج وكل ذلك يقتضي الاشتباه لا نقول الشبيه بالمسيح بغيره كان ذلك من معجزة وحرق
العادة في زمن الانبياء جائز لا في غيره ولان المصلوب يتغير خلقته وشكله فيكون الاشتباه فيه اكثر والمباشرون له للقتل كانوا قليلين يجوز عليهم الكذب

عن احوالهم نظروا اليه من بعيد وهو مظنة الاشتباه لانا نقول جوازه في زمن الانبياء يقتضي عموم الجواز فينتفي القطع ولان الكرامات جائزة ومنعها
لا يسمع من ابي الحسين لاعترافه بها ولان امتناعها ليس بضروري بل برهاني فقبل العلم بدليل العقول تبطل والعلم بصحة التواتر متوقف على فساد هذا الاحتمال
من لا يعرف امتناع الكرامات لا يحصل له العلم بالتواتر والتغير انما هو بعد الصلب لا حالته والاشتباه حصل حالة الصلب اذ لو تميزوا بين ذلك الشخص
وبين المسيح لم يصلبوه والذين صلبوا المصلوب كانوا اعداء وبين ناظريه اليه والنصارى نقلوا واعلى انه بقي بعد الصلب وقيل المتوفى مدة طويلة
بحيث راه الجمع العظيم في بياض النهار وليس بجيد لان الوارد العزيز بدفع ذلك الحادي عشر سلمنا حصول العلم عقيب التواتر من الامور الموجودة
لكنا نمنع الشرائط في الامور الماضية ونمنع اخبار كل واحد من الذين اخبرونا باجتماع الشرائط فيمن اخبرهم فيما يدعي انهم استندوه الى السماع
من اشخاص كثيرة فان اكثر الفقهاء والصوفيين لا يعرفون هذا الدعوى فكيف يدعى عليهم ذلك الثاني عشر يمنع ظهور المقالة الحادثة ووقت تدوينها
ان يضع الواحد مقالة ويذكرها لجماعة قليلين وكل منهم يذكرها لجماعة اخرى من غير اسناد الى القائل الاول الى ان يشتهر ذلك الخبر ولا يحاده
واحد منهم لا يعرف زمان حدوثها وباعتبار ذلك يحصل الاراجيف بين الناس ولان الوقايع الكبار لعظماء الملوك قبل الاسلام وكيفية وقايع الانبياء
السابقين لم ينقل احاد فكيف تواتر امع انها من العظائم لا يقال عدم النقل لتطاول المدة او لعدم الداعي للمشكل لانا نقول لابد من ضبط طول المدة وقصرها ولا نسلم
ان لا يكون خبر التواتر بوجود نوح وابراهيم عليهما السلام مفيدا للعلم لانه لا يفيد ما لم يحصل استواء الطرفين والوسط في نقل الرواة ولا يثبت ذلك الا
بانه لو كان موضوعا لاشتهر الواضع ووقت الوضع فاذا لم يجب ذلك مع تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم سلمنا لكن نعارض بوجوه الاول ان العلم
لكان اما ضروريا وهو باطل لان الضروري لا يلزم من الشك في غيره من القضايا الشك فيه وهنا يلزم لانا لو جوزنا كذبهم اما لغرض او لا لا يحصل
الجزم بان الامر كما اخبروا فلا يكون العلم ضروريا واما نظريا وهو باطل لعدم النظر في حق الصبيان والمجانين فكان لا يحصل لهم العلم لكن اعتقاد العقلاء
هنا لا يزيد على اعتقاد الصبيان والبله فاذا لم يكن اعتقادهم علما فكذا العقلاء وفيه نظر فان فرض الشك في سبب الضروري يقتضي الشك فيه وهنا الشك
وقع في سببه الثاني كونه التواتر مفيدا للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس والخبر لكن اللبس ثابت على ما مر فلا يفيد التواتر العلم الثالث ان حصل العلم عقيب
التواتر مع جواز انه لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بان التواتر العلم يجري حصول العلم عقيب التواتر مجرى حصوله عقيب الباء
وسماع صوت الغراب وان حصل مع وجوبه فالمستلزم ليس حق كل واحد لعلم الضروري بان قول الواحد لا يفيد العلم ولان قول كل واحد ان استقل
بالاستلزام فان حصلت دفعة اجتمع على الاثر الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال وان تعاقبت فان حصل بالسابق امتنع حصوله باللاحق لامتناع تحصيل الحاصل
ومثله يقول اللاحق من التاثير في العلة القطعية منفكة عن معلولها وهو محال ولا في المجموع لان في كل واحد ان بقي عند الاجتماع كما كان عند
الانفراد ولم يحدث زائد عند الاجتماع فكما لم يكن الاستلزام حاصلا عند الانفراد لم يحصل عند الاجتماع وان حصل زائدا لزم المحال الحدوث فالمقتضي
له ان كان كل واحد عاد المحذور والا تسلسل ولانه المستلزمية نقيض اللامستلزمية التي هي عدمي فالمستلزمية ثبوتية فلو كانت صفة المجموع لزم حصول
الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو محال ولان التواتر غالبا انما يكون بصدور جزء عقيب اخر فعند حصول كل واحد يكون الباقي معدوما فالموجود
للمجموع في زمان البتة فيستحيل ان يكون للمؤثر المجموع لا ايجاد الغير موقوف على وجود المؤثر ولان المشهود ان كل واحد لم يكن مفيدا وجب ان لا يكون
الكل كذلك لان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض استحال ان يكون الكل ابيض وفيه نظر فان المجموعية حاصلة بالضرورة ومعقول التقسيم فيها
الرابع المستلزم للعلم اما احاد حروف الخبر وهو باطل قطعا او المجموع ولا وجود له فلا يستلزم شيئا او الحرف الاخير بشرط وجود ساير الحروف قبله
او بشرط مسبوقية الحرف الاخير بساير الحروف لان الشرط لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف السابقة غير موجودة حال حصول الحرف
الاخير ومسبوقية الحرف بغيره ليست صفة والا كانت حادثة فتسبق بالغير صفة اخرى وتسلسل وان كانت المسبوقية عدمية استحال ان يكون
جزء العلة ونسرطها وفيه نظر فان العلم الضروري حاصل عنه ثم عقيب تواتر الاخبار لحصول العلم بالمحسوس عقيب الاحساس منه ثم واجع منكر والخامسة
التواتر من الماضي للعلم يتوقف على عدم امور باطلة كتواتر اليهود والنصارى ثم المجوس وغيرهم مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب في امور باطلة عند المسلمين
وهو صحيح في التواتر لانه لا شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو منتف وهذه الفرق في نقلة اليهود من بخت نصر والنصارى والانبياء وكذا
المجوس لانا نقول ليس الطريق الا استواء الطرفين والواسطة العقل المحض والنقل ان كان من الواحد لم يفد العلم الا ان يكون معصوما ومن الجمع بان
يخبر اهل التواتر على كثرتهم انهم كانوا كذلك الا ان ابالكم كانوا بمعنى المطلوب ذلك كذا اهل الفرق والمركب من العقل والنقل بان يقال لو كان خبرنا موضوعا لو لنا
ان الامر كذلك وقلتم من ضعف ذلك ثم ان جميع الفرق يدعون تواترهم بهذه الطريقة فلا اولوية في قبول احدهم دون الباقي ويمتنع استيعاب كل
نفس لانهم امة عظيمة يمتنع فيهم ذلك ولو لم يكن النصارى في الجد ان ملحوا على التواتر لم يكن شرعه حجة الى زمان ظهور محمد وهذه الاصول والمعاملات

لا شك في فساد بعضها لكن ذلك انما يكون في ادلة الظن القوي لا اليقين التام وفي الحقيقة ان الاستدلال بالخبر المتواتر على صدق المخبرين سهل متناول في العقول
حتى الصبيان والبله ليس بحق ولا يتم ممنوعيه الا بعد الجواب عن هذه الاشكالات وانما يمكن بعد تدقيق عظيم وكل عاقل يعلم انه عالم بوجود مكة ومحمد ص
الظهور من علم بصحة هذه الدلالة وابطال ما فيها من الاقسام سوى القسم المطلوب ولا يجوز بناء الواضح على الخفي فاذن العلم الحاصل عقيبه ضروري ولا
يحتاج الى الجواب **الرابع** في شرائط التواتر وفيه مطلبان **الاول** في الشرائط الصحيحة الضابطة في اجتماع الشرائط حصول العلم عقيب الاخبار فان
حصل علم انه متواتر والا فلا ولا حاجة الى اعتبار حال المخبرين بل الواجب ان يعتبر السامع حال نفسه فان حصل العلم من حصول الشرائط ويقول
لو لم يكونوا على هذه الصفة لم يقع العلم بخبرهم ثم الشرائط المتفق عليها اما ان ترجع الى المخبرين او الى السامعين اما الاول فاربعة الاول ان ينتهوا في الكثرة
الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستند علمهم الى الحس لا الى العقل الرابع استواء الطرفين والواسطة
في هذه الشروط لا يخبر اهل كل عصر مستقلا بنفسه وكانت هذه الشروط لا يخبر اهل كل عصر مستقلا بنفسه وكانت هذه الشروط معتبرة واما الثاني فامران
الاول ان لا يكون عالما بما اخبر به ولعله اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله والتقوية في الضروري الثاني قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان العلم الحاصل عقيب التواتر اذا كانت بالعادة جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع
اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل لمن اعتقد ذلك قال السيد وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان
والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص غير القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى واي فرق بين خبر البلدان وبين النص الجلي على امير المؤمنين ع
الذي ينقله الامامية والا جاز ان يكون العلم بذلك كله ضروريا لا يبقى بينكم [illegible] واصدق من اخبر بانه لم يعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام
بالاخبار المتواترة لا لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء لانا نقول لا داعي يبعث العقلاء الى سبق اعتقاد نفي هذه الاشياء ولا شبهة في نفيها **تذنيب**
يشترط ان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بالخبر به وان جعلنا العلم الحاصل عن التواتر ضروريا امكن كون السامع عالما بالاكتساب **المطلب الثاني** في امور
ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان لحصول العلم عقيب خبر التواتر شرط عدد معين وليس بحق فان العلم هو القاضي بعدد الشهادات دون العكس فرب
عدد افاد العلم في قضية او لشخص ولا يحصل مع مثله في تلك القضية لغير ذلك الشخص او في غيرها له واختلف هؤلاء فقال بعضهم اقل العدد خمسة
وجزم القاضي ابو بكر بان قول الاربعة لا يفيد العلم قال وانا متوقف في الخمسة لان ما نقص عنها وهو الاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرض حالها على المزكين
بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك لانه لو حصل العلم بقول الاربعة صادقين لوقع بخبر كل اربعة صادقين والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو وقع بقول اربعة ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال والقائلين والسامعين وجميع الشروط لم يمتنع ان يخبرنا
قافلة الحاج بوجود مكة ولا نعرفها ثم يخبرونا باعيانهم بوجود المدينة ولا نعرفها وهو باطل [illegible] واما بطلان التالي فلانه لو وقع العلم بخبر كل
اربعة لكانوا صادقين فلو كانوا اذا شهدوا عند الحاكم اربعة بالزنا فان حصل العلم بخبرهم كانوا صادقين واستغنى القاضي عن الاسترسال وان لم يحصل
قطع بكذبهم فاستغنى عن الاسترسال ايضا ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على اقامة الحد عليهم اذا لم يعلم القاضي صدقهم علمنا ان العلم لا يحصل بخبر الاربعة
اعترض بمنع الملازمة ولا يلزم من حصول العلم بقول اربعة لان العلم عقيب الاخبار من قبله تعالى جاز ان لا يخلق العلم عند اربعة اخرى فيها ولا تستمر
العادة في ذلك على حد واحد وان اتفقت واختلاف المجلسات الكثيرة كان التكرار على البيت الواحد من سبب الحفظ مطلقا وتكرار مرتين
او ثلاثة يكون سبب الحفظ وقد لا يكون سلمنا ان اطراد العادة يقتضي اطرادها في مثله لكن لا يلزم من حصول العلم عقيب رواية اربعة
حصوله عقيب شهادتهم فان الشهادة وانما تتحرر للمعنى لكن لفظها يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة فجاز ان يجري الله تعالى العادة بخلق
العلم عقيب الخبر دون عقيب الشهادة سلمنا عدم تاثير الفرق بين لفظ الشهادة ولفظ الخبر الذي ليس بشهادة لكن جاز ان يقع لما كان من شرط الشهادة اجتماع
المخبرين عند الشهادة والاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلم يفد العلم بخلاف الرواية سلمنا انه ما ذكرتم فينتقض الحكم بان الاربعة لا يفيد قولهم العلم لكنه
ينتقض بان قول الخمسة كذلك لانه لو امكن ان يفيد فاذا شهدوا عند الحاكم فان كانوا صادقين افاد قولهم العلم الضروري وان لم يحصل وجب القطع بكذبهم
سلمنا لكن لا يلزم ان يقطعوا بان شهود القسامة يفيد العلم كما تقدم في الخمسة واجيب عن الثلاثة الاول وعن المعارضة بالخمسة بجواز وقوع العلم بخبر
خمسة والحاكم لم يعلم صدقهم وان وجب عليه اقامة الحد لجواز ان يشاهد اربعة منهم والخامس لم يشاهده فلا يجب اقامة الحد بقول الاربعة منهم وان لم يعرفهم
باعيانهم وكان الخامس كاذبا فوجب عليه البحث عن التزكية بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون فيهم واحد كاذب فاسقطنا التقدير
ليسقط الحجة بقولهم فلزم الحاكم [illegible] واقامة الحد عليهم وهذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد او القطع بان قول الخمسة لا يفيد العلم اصلا والقول بانه
لا يلزم من كونه قول خمسة مفيدا للعلم ان يكون قول كل خمسة كذلك لان قول اهل العراق من القسامة [illegible] عليهم ان كل واحد منهم ما قتل

والاخرون [illegible]

١١١

وكلا منهم قتله فكل واحد يخبر عن غير ما يخبر عنه الآخر وعند الامامية والشافعي يحلف خمسون من المدعين كل واحد منهم بحسب اعتقاده فيخبر كل واحد بغير ما اخبر الآخر
وقال آخرون ان اقل عدد يحصل التواتر معه اثنا عشر نقباء بني اسرائيل قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل
اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقال
قوم اقله اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين ولانه عدد اهل الجمعة وقال قوم سبعون لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرونه به وقال آخرون ثلثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر فحصل اليقين لاليهم ما يخبرونه
للمشركين وقيل عدد بيعة الرضوان والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط في ذلك ولا عدد معلوم فيه فانه لا عدد يفرض من الآحاد الا ويمكن [illegible] الكذب فيه
واما الناقص عنه بواحد او الزائد عليه بواحد لا يتميز عنه في جواز الكذب ولا يقال انا نعلم بكمال العدد ويمكن الاستدلال به على الخصم لانا نقول لا نستدل
على حصول العلم في التواتر بالعدد بل المرجع فيه الى الوجدان الثاني شرط قوم في اهل التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط
المؤذن من المنارة فيما بين الخلق افاد العلم الثالث شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد وهو غلط فان التهمة ان حصلت لم يحصل العلم اتحدت الاديان
او اختلفت وان لم تحصل حصل العلم كيف كانت اديانهم الرابع شرط قوم ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد وهو باطل لما تقدم الخامس شرط
ابن الراوندي وجود المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب وهو غلط لان المفيد للعلم قول المعصوم ولا عبرة بغيره السادس شرط بعضهم الاسلام
والعدالة لان الكفر مظنة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار
الكفار لوقع عند اخبار النصارى مع كثرتهم عن قتل المسيح وصلبه وهو غلط فان العلم قد يحصل عند خبر الكفار اذا امن تواطؤهم وانتفاء الداعي الى الكذب كما في اخبار
اهل بلد كافرين بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص باجماع المسلمين واخبار النصارى غير متواتر لانهم قليلون
في المبدأ السابع شرط اليهود ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة ليؤمن تواطؤهم على الكذب وهو غلط فانا نجد العلم حاصلا عقيب اخبار
الامراء والمعظمين والشرفاء اكثر من حصوله عقيب خبر المساكين واهل الذلة لترفع اولئك عن رذيلة الكذب لئلا يشتهر به **الخامس** في التواتر المعنوي
اعلم ان الاخبار التي لا يفيد العلم قد يشترك في معنى كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات احادا كما نقل جماعة يفيد قولهم الظن ان عليا ع قتل عدة من
الكفار في غزاة بدر ونقل جماعة اخرى غيرهم لا يبلغ حد التواتر انه قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا نقلت الآحاد في الغزوات ولم يفد الآحاد
لو اخبر واحد اثنين واحد افاد العلم فانه يحصل العلم بشجاعته للشركة بين آحاد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشترك في كلي هو الشجاعة والراوي
للجزئي راو للكلي المشترك فيها بالتضمن فانا نعلم حد التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر او نقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد ان
يصدق واحد منهم فيصدق في جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي ثبت افاد الشجاعة **السادس** في كيفية العلم عقيب التواتر اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر التواتر لا يولد العلم وقال بعض الناس انه يولده احتج الاولون بوجهين الاول ان العلم لو تولد فاما ان يتولد عن الاخير خاصة
او عنه ومن جملة الاخبار السابقة عليه والاول محال والا لتولد عند تفرده وكذا الثاني لانها متعددة والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين وفيه
نظر لجواز ان يتولد عن الاخير بشرط تقدم ما وصف من الاخبار او عن الهيئة الاجتماعية نعم لو قيل ان جملة الاخبار معدومة فلا يولد كان متجها وفيه نظر
لانه وان كان كل خبر معدوما لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة للزيادة وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية
وليست معدومة الثاني قالوا كل ما هو طالب جهة من الجهات فانه يجوز ان يتولد منه شيء في غير محله كالاعتماد والحركة وما ليس كذلك لا يتولد منه شيء
في غير محله والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد منه العلم الا انه لو تولد منه العلم لتولد في غير محله وهو محال وللاشاعرة دليل آخر وهو امتناع موجد غير
الله تعالى وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية **السابع** في تعميم وجوب اتفاق الاعداد قال ابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص
لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا التعميم صحيح على الاطلاق لو كان العلم انما حصل بمجرد ذلك العدد من غير ان يكون للقرائن
المختلفة من مطلق التاثير لكن العلم قد يحصل بالقرائن العائدة الى الاخبار المخبرين واحوالهم واختلاف السامعين في قوة السماع والفهم والذكاء لولا مع
فرض التساوي في القرائن قد يفيد احادها الظن ويحصل من اجتماعها العلم فامكن حصول العلم عند ذلك العدد في بعض الوقائع لشخص دون البعض
لما اختص به من القرائن التي لا تحصل لغيره ولو سلم اتحاد الواقعة وقرائنها لم يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص آخر لتفاوتهما
في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص في الادراك والاحساس معلوم بالضرورة **الفصل الثالث** في باقي الاخبار المعلومة الصدق وفيه مباحث **الاول** خبره تعالى
اتفق الناس كافة على ان خبره تعالى صدق وان اختلفوا في الدلالة عليه اما المعتزلة فاحتجوا بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم
فلا يفعله فلا يصدر منه [illegible] واعترض بانه [illegible] الكذب عليه تعالى موقوف على [illegible] الكذب [illegible] التصديق على [illegible]

المراد منه الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه في الظاهر بحيث لو اصغى فيه زيادة او نقصان صح لم يكن الحكم بتجدد وبا متناهد عليه ثم لان اكثر العمومات مخصوص
والايمان كن لله لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تم بلا اوله فان بعض الناس من قدم المضمر نسم الله الرحمن الرحيم
ومنهم من اخره وكذا قالوا في الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله واتفقوا على انه من المعاريض ومعناه الخبر الذي يكون ظاهره كذبا وبعيد وقصد
اضمار شرط خاص او قيد خاص واذكان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار ما به يصير مطابقا فيه وفي قبح تقرير الوقوع لكنه غير ممكن
الوجود لانه لا خبر يعين متكلم بد الا وهو بحيث لو اصغى فيه شي صدق غير ان نفي الاماته من ظواهر الكتاب والسنة لا يؤي ان كان مراده ثم غير ظواهرها الوجب
ان يبين والا كان مستهجنا ولا نا لو جوزنا ذلك لانتفت الفايدة في كلامه تم فيكون عبثا فهو غير جايز لانا نقول ان عنيتم بالتلبيس انه تم فعل ما لا يحتمل
الا التلبيس والتجهيل فهو غير لازم لانه تم نريد ذلك بعض المتكلمين ان اللفظ المطلق جاز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه ثم الله بان بين وقوعه
في اكثر الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر حاصل من نفسه لا من قبله تم حيث قطع لا في موضع القطع كما في انزال المتشابهات فانها موهمة للجهل الا
انها لما احتمل تعين الظواهر الباطلة كان القطع بارادتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه تم والعبث ممنوع فانا لو ساعدنا على انه تم لا يريد ثم
وكل لفظ من عنده لكن يمنع انه لا يخلو من تلك الظواهر الا ثم معانيها الظاهرة كما ان الغرض من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امور اخر فيجوز
هنا ايضا لذلك لا يقال الجواز انزال المتشابهات مشروط بان الدليل قد يخلي استنباط ما اشعر به ظاهر اللفظ فلم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جايزا لانا نقول
معلوم ان انزال المتشابه غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للسامع بل هو مشروط بوجود الدليل في نفسه وعلى سامع المتشابه ان لا يغتر
لم يعلم السامع انه ليس في نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر يمكن اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم
من عدم العلم العدم وان اجازه كن له فلا ظاهر يشهد الا ويجوز ان يجوز دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره ومع هذا التجويز لم يبق الوثوق بشي من الظواهر
وهو ليس بعيد لان المراد من الكذب في الاخبار بها لا يكون مطابقا مع ارادة ما دل اللفظ عليه ظاهرا او بتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه من الكذب مع عدم
ارادته وانه كان جائزا وكذا التلبيس المراد به فعل ما يحصل معه التلبيس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن مرادا ونحن لا ننازع في انزال المتشابهات
لمعلم ان ظاهرها غير مقصود له تم واحتج الاشاعرة بوجوه الاول ان الخبر الرسول الم بامتناع الكذب عليه تم فيكون حجة صدقا الخلق كلامه تم قايم
بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل عليه تم محال وفيهما دليل الغزالي الثالث الصادق
اكمل من الكاذب بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال الصدق اكمل منه تم وهو معلوم البطلان الرابع لو كان كاذبا لكان اما يكذبه قديم
ليستحيل عليه الصدق لكنا نعلم ان من قدر على ان يخبر ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم حادث او لاستلزام القدم حدوث المركب القديم على
المفردات واما بكذب حادث فيكون محلا للحوادث اعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز قايم مقام التصديق
بالقول فصدق الرسول مستفاد من تصديق النبي ص كونه صادقا فالعلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه تم فلو استفيد منه لدار لا يقال
منع توقف دلالة المعجزة تم للرسول على كونه صادقا لانه في قوة انت رسولي انشاء فهو يدل على الرسالة فلا يعلا لانا نقول تأثير الانشاء في الاحكام التي ضعيفة
لا الامور الحقيقية فلا يلزم من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل ما قال الان صدق الرجل امر حقيقي فلا يختلف باختلاف الجعل الشرعي فلا طريق الى معرفة
صدق الرسول فيما يخبر عند الامر قبل كونه تم صادقا فيندفع وفيه نظر لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية لكنه يتوقف على الانشاء الذي لا يحتاله
الصدق فلا تحقق وعلى الثاني بان بحث اصول الفقه لا يتعلق بالكلام النفساني بل بالمسموع المركب من الحروف والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون النفساني
صدقا كون المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلت النفساني صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر بالكلام النفساني خبرا على خلاف ما هو عالم به لامر ويه
فاين البرهان وفي الثالث نظر فان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذه الحجج انما تمشي على قواعد المعتزلة اما على
قول الاشاعرة فلا وفي الرابع نظر لامكان استحالة الصدق لا بناء الخبر بكذب بل لما امكن صدقه في غيره والقدرة انما يتوجه الى الحادث اما الكلام النفساني
القديم فلا **الثاني** في خبر الرسول تم اتفق الناس على صدق الرسول تم في اخباره التي دل المعجز على صدقه فيه واما ما عداه فاختلفوا فذهب الامامية
الى وجوب صدقه في كل شي لانه المعصوم شرطوا الاخرون لا يجب وقد تقدم البحث في العصمة واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع اسم الاظهور على
يد الكاذب لو امكن لعجز الله تم عن تصديق رسوله واعترض بانه كان اقداره تم على اظهار المعجز على يد الكاذب مستلزم العجز عن تصديق الرسول
لكنه لا يلزم من الحكم بعدم اقداره عليه عجزه فان مانع اظهار المعجزين عند اول من الاخر وايضا انما يلزم انه تم قادر على اظهار المعجز على يد الكاذب بعجزه عن تصديق
الرسول وان لم يكن فالمعجز اذ الغرض انما هو علامة اما يكون منصوب او مضمونه وانها لا يوصف المعجز بخلق مثله تم وايضا اذا استحال ان يقدر الله تم على
تصديق الرسول الا الاستدلال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان يفعل او ان يعدل الى ما هو محال ام لا او لا يستدل بالاقران على تصديق الرسول على

فيه تصديقه على الطهارة على يد الكاذب لان ذلك يتضمن الاصل بالفرع وهو وعد وابتنى الناس يعطي اسامه فانه قلب العصا حية كان مقرونا بالدعوى وكنا
في نفسه ما يمنع منه فعله في شي من الاوقات وفي شي من الجهات فلو قال الله تعالى انا رسول الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم ينقلب الممكن ممتنعا سلمنا لكن
المعجز يدل على صدقه في ادعاء الرسالة فقط او في كل ما يخبر عنه الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه انه اذا ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه
فيما ادعاه وهو الرسالة لا في غيرها فلو ادعى صدقه في كل شي ثم ظهر المعجز المصدق له ثبت عموم صدقه فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى واقترانه
بالمعجز وذلك لا يكون فيه فقام المعجز على انه رسول الله خصوصا وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكباير واتفق الناس عدا الامامية
على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما يمشي على قواعد الامامية **الثالث** في الخبر المحفوف بالقراين اختلف الناس في ان الخبر الذي لا يعلم صدقه
هل يحصل العلم عقيبه اذا احتف بقراين حالية فقال به النظام والغزالي والجويني وانكره الباقون والحق الاول لنا ان الضرورة قاضية بثبوت العلم عند الخبر
المحتف بالقراين فانه قد يحصل امور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا ولا يمكن التعبير عن تلك القراين ولا تفي العبارات بتفاصيل احوالها
لعجز اللغة عن التعبير عنها ثم ويضم اليه من القراين ما يعلم صدقه ولو فرض ملك مشرف على التلف وروى نشر الشعر ولده ونهاية والصراخ العظيم
والنحيب علم بالضرورة صدقه ثم احتج المنكرون بامور الاول انه لو افاد الخبر مع القراين التي ذكرها النظام العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي باطل لانه قد ينكشف عنه
فان الخبر عن الموت مع القراين التي ذكرها النظام العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي باطل فقد ينكشف عنه فان الخبر عن الموت مع القراين كالصراخ واحضار
الجنازة والاكفان قد يظهر بطلانه بان يكون قد اغمي عليه او لحقه سكتة او لاظهار ذلك السلطان ليمتنع عن قتله فليقتم مثله والملازمة ظاهرة الثاني
لو كانت القراين في الجملة للعلم لحصل العلم عقيب التواتر لاختلافها ولما لم يجب ذلك بطل قوله الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب في كل خبر واحد كالتواتر
التواتر لما اطرد العلم افاد في كل موضع والجواب عن الاول المنع في صورة خاصة لا يقتضي المنع في كل الصور والقراين لا ضابط لها يرجع اليه في افادة العلم
وعن الثاني الزام ذلك فان خبر التواتر ان لم ينضم اليه القراين لم يفد العلم لجواز ان يجمعهم جامع من رغبة او رهبة سلمنا لكن انما يلزم ذلك لو قلنا ان العلم مستند
الى القراين لا غير سلمنا لكن يمنع افتقار المتواتر عنها وعن الثالث العلم الحاصل من خبر الواحد لذاته بل مع القراين فهي حاصل الحجج مع انه خبر متواتر فافاد العلم
سلمنا لكن العلم عقيب التواتر بالعادة فيجوز انحصول هنا بالعادة ولا يجب اطرادها في كل شي بل يجوز ان يطرد في المتواتر دون خبر الواحد المقترن بالقراين **الرابع**
في بقايا الاخبار الصادقة الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة صدق الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال صدق فهذا العلم يرجع
سوى المطابقة اما ان شرطنا العلم او الاعتقاد فلا الثالث خبر الله صدق اما عندنا فلدعوى العصمة واما عند الجمهور فالدلالة الدالة على صدق الاجماع
الرابع خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وان امتنع الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبر كل واحد عن شي
غير ما اخبر به الاخر فلابد وان يقع فيها ما يكون صدقا ولهذا يقطع في الاخبار المروية عن النبي ص بطريق الاحاد ما هو موله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه
وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر او امر كلي يخبر به كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما اخبار كل واحد عن شي مغاير وتفرد
كل واحد بخبر عن شي مختص به لا يناله كدى الاخبار عن غيره فلا يفيد قوله العلم وحق نفسه ولم يخبر عن غيره ولم يعتضد خبر كل منها بحق الاخر ولم يحقق
به من القراين ما يفيد العلم الخامس خبر النبي ص يتوفر الدواعي على ابطاله ويدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فانهما سلما من بني امية مع توفر دواعيهم على
ابطالها وفيه نظر لاحتمال انه كان من اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجز العدو عن اخفائه لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة
حصل ولا يمنع الناس عن انشاء فضيلة لخصومهم على شدة انهاكهم ولين ببعيد فان العادة يقتضي بصيرورته المتواتر مع الخوف لما ادعيه العكس والشيعة
كانوا خائفين في الغاية فكيف يحصل بسببهم ذلك **الخامس** ما ظن انه من هذا الباب الاول لا بعض الناس اذا اخبر بعد معجزة الرسول تم عن شي ولم ينكر عليه
دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن ديني اشترطوا الدلالة على الصدق امران ان لا يتقدم بيان ذلك الحكم وان يجوز تغير الحكم عما تقدم اولا
لان بيانه الحكم لو تقدم ولمن لم يعلم تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استيناف البيان ولهذا لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في كل وقت
وان كان عن دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرط ان يستشهد بالنبي ص ويدعي عليه علمه بالخبر عنه وان يعلم الحاضرون علم النبي ص بتلك القضية ففي
هذين يصح صدق المخبر لان سكوته ص يوهم التصديق ولو كان الخبر كاذبا لزم صدور التلبيس منه ص وهو محال الثاني اذا اخبر واحد بحضور جماعة كثيرة عن
شي بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام الداعي الى التكذيب وانتفاء الصارف عنه
يوجد على عدم علمهم اما الداعي فلانه من استشهد على الكذب لا يصبر من التكذيب ويجد مشقة عظيمة لو صبر فدل على وجود الداعي واما انتفاء الصارف
فلانه اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يجمعهم رغبة ورهبة بحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلاء وبطلان سكوتهم لا مع علمهم
بالكذب لبعد عدم اطلاع واحد من الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع باستواء الجماعة الحاضرين في رغبة او رهبة مانعة من السكوت

لا يحيض لما هريرة فان ربما رايت الرسول وسط السرير وانا على السرير بينه وبين القبلة السادس عشر روى ابو هريرة عنه م ان الميت يغتسل من غسله الغسل
وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عايشة فقالت لا انجاس موتاكم وهذا تكذيب السابع عشر عن ابرهيم انه لما بلغه ان ابا هريرة يبدء بمياسره في الوضوء
ومن اللباس فدعا بماء فتوضى وبدا بمياسره وقال لاخالفن ابا هريرة الثامن عشر ان اصحاب عبد الله لما بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده
في الاناء حتى يغسلها ثلثا قالوا ان ابا هريرة مكثار فكيف يصنع بالمهراس التاسع عشر لما قال ابو هريرة حدثني خليلي صلى الله عليه وسلم متى كان خليلك العشرون
لما روى ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عايشة وحفصة فقالتا كان النبي صلعم يصبح جنبا ثم يصوم فقالت للرسول اذهب الى ابي
هريرة فاخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن العباس قال النظام والاستدلال به من ثلثة اوجه الاول استشهاده ميتا الثاني لو لم يكن
متهما لما سالوا غيره الثالث عايشة وحفصة كذباه الحادي والعشرون لما سمع ابو سعيد الخدري خبر الربوا قال ابن عباس نحن اعلم بهذا منك انما الربوا
فقال الخدري احفظته عن رسول الله صلعم وجهلت ما نقول انا والله لا يظلني واياك سقف بيت وهذا التكاذب من ابن عباس وابي سعيد الثاني والعشرون لما قدم ابن عباس
البصرة سمع الناس يحدثون عن ابي موسى عن النبي صلعم فقال ابو موسى لا اعرف منها الا حديثا الثالث والعشرون كان عمر اذا ولى اصحاب رسول الله صلعم الاعمال في
شيعهم قال لهم اقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام ولولا البهتة والا ما جاز المنع من العلم الرابع والعشرون روي عن سهل بن ابي خيثمة في القسامة
ثم ان عبد الرحمن قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وانما كان النبي صلعم كتب الى اهل خيبر انه قتيل وجد فيكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه
ولا علموا له قاتلا فوداه النبي من عنده قال يحيى بن اسحق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس كما حدث الخامس والعشرون قال الحجاج
للشعبي ان ابرهيم النخعي حكى عنك انك لا ترى طلاق المكره قال انتم تكذبون علي وابرهيم فكيف لا تكذبون على ابرهيم وقد مات السادس والعشرون قال ابن ابي مليكة
الا تعجب حدثني عروة عن عايشة انها قالت اهللت بعمرة وقال القسم انها قالت اهللت بالحج السابع والعشرون قال صدقة بن يسار سمعت ابن عمر قال في الذي يسافر
وحده ومن الاثنين شيطانان قال فلقيت القسم بن محمد فسالته عنه فقال كان النبي صلعم يبعث البريد وحده وكان النبي وصاحبه وهذا من القسم تكذيب لهذا
الخبر الثامن والعشرون كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيب ابن سيرين في التفسير ويقول كانه من ولد يعقوب التاسع والعشرون قال ابن عباس الحجر الاسود
من الجنة وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك وسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ان ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو من بعض هذه الاودية
قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهلية سود الحجر لكان اسلام المؤمنين يبيضه لان الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء ولو كان ذلك السواد من الكفر لوجب ان
يكون سوادها مخالفا لساير الاحجار ليحصل التمييز ولانه لو كان كذلك لاشتهر لانه من الوقايع العجيبة الثلثون روى ابو سعيد الخدري انه لا هجرة بعد الفتح
ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان معه على سريره فقال ابو سعيد لو شاء هذان لحدثاك ولكن هذا يخاف ان تنزعه
عن عرافة قومه وهذا يخشى ان تنزعه من الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة ليضربه فلما رايا ذلك قالا صدق الحادي والثلثون قيل لعطاء بن ابي رباح ان عكرمة
عن ابن عباس انه كان يقول سبق الكتاب الخفين فقال كذب انا رايت ابن عباس يمسح على الخفين الثاني والثلثون قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول
اذا زوج السيد العبد فالطلاق بيد السيد قال كذب جابر الثالث والثلثون قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا عروة قال
تامر بالعمرة في هذه الايام وليست فيها عمرة قال افلا تسال امك عن هذه فانها قد شهدته قال عروة فان ابا بكر وعمر لم يفعلا ذلك قال هذا الذي اهلككم احدثكم عن
رسول الله صلعم وتحدثوني عن ابي بكر وعمر قال عروة ان ابا بكر وعمر كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم بها منك وهذا التكذيب من عروة لابن عباس الرابع والثلثون
ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي ثم سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان
قال النظام وهذان الامران متناقضان قال عمر اني لاستحي ان اخالف ابا بكر فان كان عمر استحيى مخالفة ابي بكر فلم خالفه في ساير المسائل فانه خالفه في الجد وفي اهل الردة
وفي قسمة الغنيمة وقدح النظام في ابن مسعود بخلافه في انكاره كون المعوذتين من القران وغير ذلك من الاشياء الكثيرة واما الخوارج فقد طعنوا في الصحابة
من وجوه الاول قبولهم خبر الواحد في مناقضة القران وهو يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل به لانه تعالى ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة
واستقصى في الزنا بالنهي فقال ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بالنار ثم ذكر الجلد ثم خصه باحضار المسلمين وبالنهي عن الرافة عليه وجعل على من رمى
بريا وجلده وبين احكام اللعان ثم قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة وخصه بشهادة اربع مع هذه المبالغة العظيمة كيف يجوز اهمال ما هو اعظم من ابتها وهو
الرجم مع ان نفاه بقوله فاجلدوا كل واحد منهما واصرح في الجلد على الزاني وفي نفي الرجم قوله فعليهن نصف ما على المحصنات والرجم لا ينتصف ولانه لو كان مشروعا
لنقل متواترا لانه من الوقايع العظيمة ولما لم ينقل دل على انتفائه الثاني خرج النبي صلعم يوما على الصحابة وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال ما هذه الكتب
اكتابا مع كتاب الله يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في قلب منه شيا الا اذهبه وروي انه صلعم اذا حدثتم بحديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه والا فردوه ومع ذلك جوزتم المسح على الخفين مع صحته واسقطوا وجعلتم حد العبد نصف حد الحر والله تعالى ذكر ذلك في الاماء حيث قال فعليهن نصف

ما على المحصنات ورددتم شهادة العبيد مع قوله واشهدوا ذوي عدل منكم الثالث ما روي عن الصحابة من شتم بعضهم بعضا حكى ابن داب في مجادلات
قريش قال اجتمع عند معوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابي سفيان والوليد بن عتبة والمغيرة بن شعبة ثم احضروا الحسن بن علي عليهما السلم ليشتموه فلما
حضر تكلم عمرو بن العاص فذكر عليا ولم يترك شيا من المساوي الا وذكر فيه وقال ان عليا شتم ابا بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال فانك علم الله والبلاد
من شر قريش ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي والحسن عليهما السلم ونسبوا عليا الى قتل عثمان فلما آل الامر الى الحسن خطب ثم بدا بشتم معوية وطول فيه
الى ان قال له انك كنت ذات يوم تسوق براحلة ويقود به اخوك هذا القاعد وذلك بعد ما عمي ابو سفيان فلعن رسول الله الجمل وراكبه وقايده وسايقه فكان
ابوك الراكب واخوك القايد وانت السايق ثم قال لعمرو بن العاص انما انت سبة كانت امك زانية اختصم فيك خمسة نفر من قريش كلهم يدعي انك
ابنه فغلب عليك جزار من قريش من الامهم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ما انت الا شانئ محمد فانزل الله على نبيه ان شانئك هو الابتر ثم هجوت رسول
الله صلعم بسبعين بيتا فقال رسول الله صلعم اللهم اني لا احسن الشعر اللهم العنه بكل بيت لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الوم ان تبغض عليا
وقد جلدك في الخمر والزنا وقتل اباك صبرا بامر رسول الله صلعم يوم بدر وسماه الله تعالى في عشر آيات مؤمنا وسماك فاسقا وانت علج من اهل صفورية
واما انت يا عتبة فانت حصيف فاجيبك ولا عاقل فاعاتبك واما وعيدك اياي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع اهلك واما انت يا مغيرة
ابن شعبة فمثلك مثل البعوضة اذ قالت للنخلة استمسكي فاني عليك نازلة فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك علي واما زعمك انه قتل عثمان فلو
قتل عثمان ما كنت معه في شيء وانك كذوب قالت الخوارج وهذه المشاتمة تدل على طعن بعضهم في بعض قالوا ولما خرج عثمان من عايشة نعجبه
ثم قالت يا عثمان اكلت امانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى اليك قوم ذوو بصائر يذبحونك كما
يذبح الجمل فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا امراة نوح وامراة لوط الاية فكانت عايشة تحرض عليه جهدها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا
قميص رسول الله لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ذهبت عايشة الى مكة فلما قضت الحج وقربت من المدينة اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم
ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب عم فقالت عايشة قتل والله عثمان مظلوما وانا طالبة بدمه فوالله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ام كلاب
ولم ذلك فوالله ما اظن ان بين السماء والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين ولايته ولم تحرضين الناس على قتله وقد قلت اقتلوا
نعثلا فقد كفر فقالت عايشة لقد قلت ذلك ثم رجعت عما قلت وذلك انكم استتبتموه حتى اذا جعلتموه كالفضة قتلتموه والله لاطلبن بدمه فقال لها عبيد
ابن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المؤمنين ومنها الخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت حتى آل الامر الى الضرب والنفي من البلد
واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح الى عدالة بعضهم ومنها مقتل عثمان والجمل وصفين قالت الخوارج رايتم المحدثين يخرجون الراوي بادنى سبب ومع علمهم
بهذه القوادح يقبلون رواياتهم ويعملون برواية القادح والمقدوح فيه بل هؤلاء المحدثون اتباع كل ناعق وصبيان كل من غلب بعده لاهل لا دعاة لهم
فانا نقصد ولنا ان النبي صلعم ما كانت الصحابة يكتب كلامه من اوله الى آخره لفظا لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده ويعبرون بذلك الكلام
بعد ثلثين سنة ومعلوم ان العقلاء الذين حضروا تلقيف الكلام لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فارادوا اعادته في تلك الساعة بعين تلك الالفاظ من غير تقديم
ولا تاخير لعجزوا عنه فكيف بالكلام الطويل بعد المدة الطويلة من غير تكرار ولا كتبة ومن انصف علم ان الالفاظ المروية ليست الفاظه صلعم ثم بعد المدة الطويلة لا يمكن
اعادة المعنى بتمامه فان الانسان مظنة النسيان بل الاحاديث بعينها حفظوها فادرجوا فيها من ارائهم ويروون المعنى الواحد بالفاظ كثيرة مختلفة مع زيادات
ونقصانات وهذه المطاعن كلها ترد في روايات احاد لا يعارض الآيات والاحاديث المشهورة عن النبي صلعم من الثناء على اصحابه وهذه المطاعن مروية بالاحاد
فسقطت رواية الاحاد فسقطت هذه المطاعن وان صحت فسقطت هذه المطاعن ايضا ومطاعن الخوارج مبنية على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم
جوابه وقولهم الظاهر ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول صلعم ضعيف بالظاهر من عدالة الرواة **الفصل** في خبر الواحد وفيه مباحث **الاول** في حده قال بعضهم
خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد بالقياس فانه يفيد الظن وليس بخبر واحد وغير منعكس فان الواحد لو اخبر بما لم يحصل معه الظن فانه خبر واحد وان لم يفد
الظن فقيد الحد غير جامع في الاول والحد في الثاني ومانع في العكس في الاول مع ان الظن قد يرد للعوام الذين يظنون انهم ملحوا الاشياء يطلبون والحد يجب عدم استعمال
المشتركات فيه وفيه نظر لان ما يسبق الى فهم العلماء بحاذف لا يمنع من ذكره في الحد اذا ابعد منه حقيقته وقيل ما كان من الاخبار غير منته الى حد التواتر والاولى بان يقال
العاري من الاخبار لا دخل ... على ثلثة ليس مشهورا له مستفيضا **البحث الثاني** في ان خبر الواحد لا يفيد العلم ذهب المحققون الى ان خبر الواحد العدل اذا تجرد عن
القراين لا يفيد العلم وقال بعض اهل الظاهر واحمد بن حنبل في رواية انه يفيد العلم في كل شيء وقال بعضهم انه يفيد العلم في بعض الاشياء لا في الجميع لنا وجوه الاول
لو افاد خبر الواحد العلم لافاد كل خبر كالمتواتر لما اوجب العلم كان كل متواتر موجبا له اعترض بانه قياس تمثيلي لا يفيد العلم فلا يعلم به التواتر كان من عينيا
كان من غلطنا ثم نقول انه تخلف عنه بكل متواتر لمصلحة يعلمها بالتواتر وان كان كسبيا لجاز استواء جميع اخبار التواتر فيما لابد منه في حصول العلم ولا

وينبغي حمله على ذلك المجاز لجواز حمله على غيره سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن يمنع ان الانذار هو الاخبار فانه من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل
من الفتوى بل هو اولى لانه اوجب التفقه لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الرواية لانه المعتبر الحامل على الفتوى فلا اختص لفظ العموم
بغير المجتهد لان المجتهد ليس له العمل بفتوى المجتهد لكن الاية مطلقة في وجوب انذار القوم سواء كانوا مجتهدين او لا اما لو حملناه على رواية الخبر لم يلزم ذلك
لانه قد يروي للمجتهد وغيره ولان من شرب النبيذ فقوله ان انسانا ما يدل على ان شاربه في النار فقد اخبره بخوف وهو معنى الانذار فيجب وقوعه على الرواية
ثم انه لم يقع على الفتوى فالمطلوب من ان المراد بالانذار الرواية لا الفتوى وان وقع كان حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف دفعا للاشتراك فيكون متناولا
للفتوى والرواية معا وحينئذ لا يتم غاية ما هو لكنا نلتزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص القوم بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم
بالمجتهد الحامل على ما فيه العامي من الاستدلال بالحديث فالتقييد لازم عليكم كما لزمنا والترجيح معنا لان اكثر من المجتهد واذا قل التقييد كان اولى والانذار اذا
كان مشتركا بين الفتوى والرواية كون الاستدلال الاتيان مقصودة واحدة لان المطلوب ادخال القيد المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وهو يحصل
في الفتوى بكون الفتوى حجة يكتفى في العمل بمقتضى السلف ويكفي دلالته على وجوب العمل بالرواية فلانه قوله ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطائفة مجتهد اذ
لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضها ان ينفر للتفقه فيكون الانذار الاخبار سلمنا ان المراد بها رواية الخبر خاصة لكن المراد الاخبار المقترنة بالمنية وما نعا الله
تعالى لانه سماعه يقتضي الاعتبار لقوله لقد كان في قصصهم عبرة او التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا لكن لا نسلم ان كل ثلاثة فرقة فانه يصدق الشفوع
وخلفه فانه يصدق الشفعوية من هذا واحد لا فرق ولانه يلزم وجوب خروج واحد من كل ثلاثة للتفقه وهو باطل اجماعا سلمنا لكن الطائفة اسم للواحد والاثنين
وقوله ولينذروا قومهم يرجع الى ثلاثة فهو اذن غير عائد الى كل واحد من الطوائف بل الجموع فجاز ان يبلغ حد التواتر سلمنا لكن يمنع وجوب العمل عند التحذير ووجوب
الترك على الجملة الذين حذروا من مخالفة الصبيان حتى ان كان التارك لما امر به وجب عليه الرجوع الى المفتي فان امن له فيه جاز له العود وان كان مجتهدا نظر في الادلة
فانه وجب فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه والاجاز له العود اليه سلمنا لكن يحمل التفقه في الاصول سلمنا لكن وجوب الانذار لا يستلزم وجوب
القبول على المنذر كما يجب على الشاهد ان يشهد ولا يجب على الحاكم ان يحكم ويجب على كل واحد من المتواترين الاخبار ولا يجب على السامع ان يعول على خبره وحده فيما لم يفد
العلم ويجب على من طرق الشيطان لم يدفع ماله دفعه ويجب على المحوج اخذه او يقول يجب على المنذر الحذر اذ المضاف الى المجتهد حتى يتمادى انذارهم سلمنا لكن يمنع ان
قوله ولعلهم يحذرون سلمنا لكن يمنع ان يكون هو الاخبار عن التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة والمفسدة والتخويف خارج عن
الاخبار سلمنا لكن الطلب اللازم للترجي انما هو الطلب بمعنى ميل النفس وهو مستحيل في حقه تعالى لا الذي هو بمعنى الامر اذ لم يكن الحذر مامورا به لم يكن واجبا او الحذر
اذ ينبغي وجوب الحذر لكن لانه اوجبه الاول لا يمكن حمله على ظاهره فيحمل على الامر به والاصل عدم مجاز اخر وفيه نظر لان الترجي الممتنع في حقه تعالى انما هو فيما يرجع الى
امثاله لا الى افعال العباد الاختيارية الثاني قوله تعالى لعلهم يحذرون يقتضي امكان تحقق الحذر في حقهم والحذر انما هو من المضرة والفعل الذي يقتضي خبر الواحد بالمنع
منه قد لا يكون مضرا في الدنيا فيكون مضرا في الاخرة والاخرة لا يكون الا عند عدم الاخرة العقاب فاذا كان يجب الحذر منه فهو يجب يترتب العقاب على فعله فهو معنى
قوله خبر الواحد حجة وفيه نظر لان امكان تحقق الحذر على الفعل لا يقتضي اسناده على الخبر الثالث قوله يحمل على الفتوى قلنا يلزم تخصيص القوم بغير المجتهد
قوله لو حمل على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره ثم لا يجوز له المشاورة لكي ينتفع من وجه اخر كالاحتجاز
عن مخالفته فيصير ذلك داعيا الى الرجوع الى المفتي وربما يبحث عنه ويطلع على معناه ولان كثيرا ممن يمنع من العمل بخبر الواحد يمنع العامي من الاخذ بالفتوى او يجعل
القدر المشترك فان التفقه يكون بسماع الاخبار والتدبر بها فيكون التفقه هكذا التي من الاول وهنا ايها الايم معها الانذار بالفتوى والاخبار فاذا لم يفصل
انه الانذار كان محمولا على كل واحد منهما قوله لا دلالة على الامر والمعتبر لا يكون مفيد العلم به صورة واحدة قلنا انه رتب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فيكون
علة الحكم فيثبت الحكم اين ثبت المسمى ولان قبول الفتوى ان كان مامورا به قبل هذه الاية لم يحمل الاية عليه لعدم الفائدة وان لم يكن وجب حمله على الصورتين
دفعا للاجمال وفيه نظر فان الحكم رتب على الانذار بعقب التفقه ومفهوم ذلك الانذار بعقب الفتوى فان لم يكن مختصا بها فلا اقل من الظهور فهو يدفع الاجمال
قوله ان قوله ليتفقهوا يدل على انه ليس في الطائفة مجتهد قلنا العبادات في عصر النبي كانت يتجدد حالا فحالا او يرد نسخها بعد ثبوتها فحصول المجتهد في الطائفة
لا يغني عن ان ينفر منها من يسمع ما يتجدد من السنن المبتداة والناسخة وكذلك الامصار المتباعدة لعصر النبي قبل استقرار السنن وانتشارها يحتاج ان يكون منهم
من يطلع على السنن ما لم يبلغها قوله لا نسلم ان كل ثلاثة فرقة قلنا الفرقة مفاد من فرق او من قطعة من فرق اي قطع وكل شيء حصلت فيه الفرقة او التفريق كان
فرقة كان كل شيء حصل فيه القطع او التقطيع قطعة والفرقة لغة حقيقة في كل واحد من الاشخاص وخصصناها في الاية بالثلاثة لم يكن خروج الطائفة منها
فيبقى ثبوت في الثلاثة اخذا بعرف الشافعية لاسيما انهم صب المذهب عن غيرهم فلهذا الافتراق سموا فرقة واحدة وان كانوا بحسب الشخص فوق عدد
ولما دل الاجماع على عدم وجوب ان يخرج من كل فرقة طائفة من التفقه بقي ما سوى ذلك الدليل الباقي في قوله جموع الطوائف فيبلغ حد التواتر قلنا لا يجوز

ارادة الجموع

ارادة الجموع لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى المواضع بعد الكون فيها ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم تكن في غير تلك الفرقة فلا يمكن رجوع
كل طائفة الى كل الفرقة بل الى فرقة الخاصة وضمير اليهم فانه مجموع الطوائف لمجموع القوم فيتوزع البعض على البعض قوله يجب الترك لاستفتاء ان كان عاميا
قلنا العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل قبل العلم بجوازه من جهة المفتي ومن علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى واما المجتهد فان كان خبر الواحد
حجة فالمطلوب والا لم يجب عليه التوقف للتحليل على عدم منع ما ليس بدليل فاذا دل دليل على جوازه فعله قوله يحمل التفقه في الاصول قلنا مفهوم التفقه
في العادة التفقه في الفروع ولان المراد بالاصول ان كان اصول مسائل الكلام كالتوحيد والعدل فانه لا يجوز من ترك النظر فلا يحتاج في الحذر من
تركها الا السعي وان كان اصول الشريعة كالصلوات الخمس وهو يثبت بالاحاد في ابتداء الشريعة فان الواحد لو اخبر اهل العهد بايجاب النبي الصلوات الخمس
لزمتهم ويمكن من الفروع الى ان يمكن تفقهها وعلى ما ادعى الامر يحمل اهل قباء القبلة قوله وجوب الانذار لا يستلزم وجوب القبول قلنا لا يستدل على وجوب
القبول بوجوب الانذار بل بقوله لعلهم يحذرون وذلك اما يجب الحذر او اباحته لان رواية كان يبطل مذهب الخصم اذ الحذر انما يكون بالرجوع الى موجب
الخبر قوله لا يجب الحذر اذ المضاف الى الخبر غيره قلنا فان انما يحذرون ويعتمد في قوله بالخبر لاجل انذار من نفر للتفقه ومقتضى الاية الحذر عقيب انذاره ولاجله
وكون لينذروا للامر ظاهر والخبر والمفعل متساويا في الظن كان لوجب الحذر عند احدهما وجب عند الاخر وميل النفس واصل ممتنع في حقه تعالى لكن
الطلب المساوي لمعنى الترجيح ثابت وهو المعنى المجازي هنا الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه
وصفان ذاتي هو كونه خبر واحد وعرضي هو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح
الاول للعلية والا لوجب الاسناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل
به قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو محال ولان
الامر بالتثبت مشروط بكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط عدم عند عدم الشرط فاذا جاء غير الفاسق لم يجب التثبت بل اما القبول وهو المطلوب او الرد وهو
محال كما سبق ولان سبب نزولها ان النبي بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق فلما ابصروه اقبلوا نحوه فهابهم فعاد واخبر النبي بانهم
ارتدوا وامتنعوا من الصدقة فاراد النبي غزوهم فنزلت وهذا كان من النبي شروعا في العمل بخبر الواحد ولو لم يكن جائزا لما اراده ولا نكره الله
تعالى عليه وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه بالاعلى على الادنى وهو
وان بعد لكنه محتمل والرواية صحيحة لما … النبي لا يفعل شيئا الا بوحي الهي واما ثانيا فلانه خبر واحد لا يستدل به في المسائل الاصولية واما
ثالثا فلانه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت في امرهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا
اذانهم وصلواتهم فلما اصبحوا اتاهم خالد ورأى ما اعجبه فرجع الى النبي واخبره بذلك ولان مفهوم المخالفة ضعيف والاية انما تدل على المطلوب من حيث
المفهوم لا المنطوق الثالث قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والخبر بحقيقة ثان الرسول شاهد على الناس ولا يجوز ان يجعله الله تعالى
شاهدا وهو غير مقبول القول واعترض بان الاية خطاب مع الامة لا مع الاحاد فلا يكون حجة في المتنازع الرابع قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى يتوعد على كتمان الهدى فيجب اظهاره ومما يسمعه الواحد من النبي من الهدى فيجب اظهاره فلو لم يجب قبوله لكان كعدمه فلا
يجب اظهاره اعترض باحتمال ارادة من يقوم الحجة به وارادة ما دون ذلك وبتقدير الثاني يحتمل ان يكون المراد بما انزل من البينات والهدى الكتاب
العزيز وهو الظاهر لتبادره الى الفهم وبتقدير ارادة كل ما انزل حتى السنة فغاية التهديد على كتمانه ذلك الا الدلالة على وجوب اظهار ما سمع من الرسول
على ما سمعه لا يدل على وجوب القبول على من سمعه على لسان الاحاد فانه بمقتضى الاية يجب على الفاسق اظهاره ما سمعه وان لم يجب على السامع قبوله
ويكون الفائدة وجوب الاظهار على كل واحد ليتأدى من المجموع خبر التواتر الخامس قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب
ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لم يكن السؤال واجبا اعترض
بمنع جعل فاسألوا امرا ومعه يمنع انه للوجوب ومعه يحتمل ارادة الافتاء ويحتمل ان يكون المراد من السؤال الطلب العام بالخبر عنه وهو الظاهر لانه اوجب
السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لما كان السؤال واجبا مع حصول الخبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير الظن
وهو يدل على ان العمل بخبر الواحد غير واجب اذ لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره واذا كان المطلوب انما هو حصول العلم من السؤال لكنه
انما يتم بخبر التواتر السادس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة لله والامر للوجوب والمخبر
عن الرسول قائم بالقسط شاهد لله فكان ذلك واجبا عليه وانما يكون واجبا ان لو كان القبول واجبا والا لكان وجوب الشهادة كعدمها اعترض
بان الشهادة لله والقيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العذر به فلا يكون قياما بالقسط ولا شهادة لله حتى يتوقف العمل به

ثم لخبر الواحد على انه قام بالقسط وانه يشهد بحقه وقيامه بالقسط وشهادته لله يتوقف على قبول خبره ومجاز العمل به وهو دور وفيه نظر لان المنع من قيامه
بالقسط وشهادته متفرع على قبول خبره لا على صدقه ونقله ما قال الرسول صلى الله عليه وآله السابع قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فتحقيق ظاهر بيانه
جميع ما انزل اليه يجب من عاصره ومن يأتي بعده فلو وجب عليه ان يبين كما انه لو تواتر الخبر بنقله كانت الاخبار باجمعها منقولة بالتواتر الآن يقال ان
بعض الناس معين للخبر بنقله دون بعض وذلك يوجب بقية السلف وجواز كون شرائع لم ينقلها بعضهم ولا يجوز ان يكون كل ما نقل باخبار الآحاد قبله النبي
لانه يستحيل عادة ان يكون هذه الاخبار على كثرتها حادثة ولا يجوز ان يختص جماعة من عاصر النبي لان اكثرها خطاب لاهل عصره ومن يأتي بعده فثبت
انه انما اوجب عليه ان يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله وان كان بيانا لمن بعده فهو يتضمن وجوب العمل به على من بعدهم اعترضه ابو الحسين بامكان كون
بعض اخبار الآحاد وبعضها اداها النبي الى من يتواتر الخبر بنقله لكن بعضهم نقله دون بعض فاخطأ بعضهم وهو شك فيكون لزوم ذلك لنا مشترط بالتواتر
الخبر الينا الثامن السنة المتواترة دلت على قبول خبر الواحد فانه كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام مع ان كل واحد منهم لم يبلغ حد التواتر اعترضه
ابو الحسين بجواز ان يكون انما كان يبعثهم للفتوى لا للرواية فان القبائل الذين انفذ اليهم وان قبله الاسلام قد كان يكفيهم بما كانوا يعرفون في حكم
الا انه اشد من حاجتهم الى الرواية التاسع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد لان بعض الصحابة عمل به ولم ينكر احد عليه فكان اجماعا بيان الاول ان ابا بكر
احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد مع انه من اخبار الآحاد ولان الصحابة رجعوا الى اخبار الآحاد في وقايع كثيرة
كرجوع ابي بكر في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة وقضى بخلاف قضائه فنقضه وجعل في الخنصر ستة وفي
البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه وقال في الجنين
رحم الله امرا سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان الرسول صلى الله عليه وآله قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان
لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه صلى الله عليه وآله كتب اليه ان ورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما الذي
اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف ان الرسول صلى الله عليه وآله قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى قول فريعة بنت مالك اخت
ابي سعيد الخدري حين قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه وآله استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج
فاخذ عثمان بروايتها في المتوفى عنها زوجها انها تعتد في منزل زوجها ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها وكان علي عليه السلام يحلف الراوي
وقبل رواية ابي بكر من غير يمين والمقداد في امر المذي ورجع الجماعة الى قول عائشة في الغسل عند التقاء الختانين ورجعوا الى خبر ابي سعيد وقال ابن عمر كنا نخابر
اربعين سنة فلا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عن المخابرة وقال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتى آت فقال حرمت
الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها وعمل اهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد وقيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب
الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى
بني اسرائيل وباع معاوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي صلى الله عليه وآله ينهى عنه فقال معاوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني
من معاوية اخبره عن الرسول صلى الله عليه وآله وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا والاخبار في ذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها وهو العمل
بمقتضى الخبر متواتر وانا نعلم ان عملهم على هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله او اجتهاد لان
العادة بان الجمع العظيم اذا اشتد اهتمامهم بشيء حصل فيه لتمام الدليل سمعوا واستنبطوه اظهروه واستبشروا بالظفر به ويحتجون على ذهابهم عنه ولان
علم مضمون الخبر يوهم استنادهم اليه فلو لم يكن كذلك لوجب عليهم اظهار المستند حذرا من التلبيس ولان ابا بكر طلب من المغيرة شاهدا معه في الجدة فهو دليل
على انه كان يرى الحكم بروايتها وقال عمر في الجنين لولا هذه الرواية لقضينا فيه بغيره وغير ذلك فان قيل يمنع عمل بعض الصحابة على وفق الخبر ودعوى المعرفة ممنوعة
قال المرتضى المعروفة ضياء انكار عامة الاشراف الذين طريقتها الامامية وكل مخالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من مشايخ المتكلمين في العمل بذلك وهو مخالف في المعرفة
مع اشتراكهم باصل الاخبار وعلمهم بعدم انتفاء العلم بل والظن ولا يمكن تكذيبهم بالمعارضة بالمثل والاستدلال ضعيف لان الروايات التي ذكرتموها وان بلغت المائة و
المائتين فهي غير بالقصد التواتر فلا يفيد العلم فيرجع الكلام الى اثبات خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة الروايات لكن يمنع العمل بتلك الاخبار لجواز ان يعملوا بها لقرائن
من الادلة ووجوب ذكر المستند وان كان ظاهرا لكن القطع بوجوبه ممنوع والمسألة قطعية فلا ينبني على الظن سلمنا لكن يمنع عدم الانكار فان النبي صلى الله عليه وآله توقف عن
خبر ذي اليدين الى ان شهد له ابو بكر وعمر ورد ابو بكر خبر المغيرة في توريث الجدة الى ان شهد معه محمد بن مسلمة ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول
الله صلى الله عليه وآله في رد الحكم بن ابي العاص حين طالباه بمن يشهد معه ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس ورد علي عليه السلام خبر
ابي سنان الاشجعي وظهر عنه تحليف الرواة ورد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله ومنع عمر ابا هريرة من الرواية سلمنا لكن السكوت انما يدل على الاجماع

لو وقع من البعض وهو ممنوع سلمنا لكن الاجماع ليس على متعلق الاخبار بل على البعض ولا يلزم التعميم لاحتمال ان يكون انه تم بقبول نوع منها دون الباقي ولما
لم ينقل ذلك النوع المجمع على قبوله لم يعرف فلا نوع الا ويحتمل ان هو المجمع عليه لا يمنع التوقف في الكل سلمنا لكن لا يلزم من جواز العمل به للصحابة جوازه
لنا والفرق ان الصحابي شاهد الرسول صلى الله عليه وآله وعرف مجاري كلامه ومناهج امره واشاراته وعرف احوال الرواة في العدالة وعدمها وما يوجب العدالة
من الاحوال فيما بينهم فيكون ظنهم بصدق الراوي اقوى من ظن من لم يشاهد النبي صلى الله عليه وآله ولا يعرف احوال الرواة الا بالروايات المتباعدة والوسائط الكثيرة ولا يلزم من
الاجماع على قبوله عند الظن القوي الاجماع على قبوله عند الظن الضعيف لا يقال كل من قال بقبول نوع قال بقبول الجميع لانا نقول لهذه الحجة تنفع في زمن التابعين
وقد تقدم في باب الاجماع تعذر العلم به لكثرة المسلمين وتفرقهم في الشرق والغرب والجواب النقل المتواتر حصل بعمل ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة و
تمسكه بقوله الائمة من قريش وقول المرتضى ان النظام والمعتزلة والقاساني والامامية ينكرون العمل والظن ممنوع والنظام لم ينكر ذلك بل نقل اجماع
الصحابة بل حجة وكذا سائر شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخباريون منهم مع ان كثرتهم في قديم الزمان ما كانت الا منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم من اعتقاد الضرورة والعمل بتلك الاخبار ظاهر للضرورة القاضية بان الجمع العظيم اذا اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عملوا على شيء
يوهم انه هو الدليل ويذكروا شيئا آخر هو الدليل حقيقة فانه يستحيل اتفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل ودفع ذلك الوهم الباطل وقوله من الصحابة من رد
خبر الواحد قلنا الذين نقلتم عنهم الرد نقلنا عنهم القبول والتوفيق قبول الخبر مع شرائط مخصوصة ورده لا معها ولان الروايات التي ذكرتموها في الرد تضمنت
قبول خبر الاثنين والثلاثة وهو المطلوب لانه لم يخرج بذلك عن الآحاد العاشر الاجماع على قبول الخبر الذي لا يبلغ حده في الفتوى والشهادة فكذا في الرواية بجامع
تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال
به وهو دقيق يغلط فيه الاكثر والرواية لا تحتاج الا الى السماع فهي اسلم من الفتوى فهي اولى بالقبول الا انه يشكل بقبول الشهادة ثم الفرق ان العمل بخبر الواحد
يقتضي اثبات الحكم شرعا في حق الكل والشهادة والفتوى ليس كذلك لانه لا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطئ في حق الواحد تجويزه في حق الكل ولان
العمل بالفتوى ضروري لانه لا يمكن تكليف كل احد في كل واقعة بالاجتهاد وكذا الشهادة ضرورية في الشرع ليتميز الحق من الباطل اما العمل بخبر الواحد فغير
ضروري لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل قاطع ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة جواز العمل به عند عدمها ثم نقول ان هو قياس ظني
والفرق الاول ملغي لتشريعه اصل الفتوى فانه امر يحصل الخلق باتباع الظن والثاني ضعيف لان ضرورة الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة
الاصلية الحادي عشر العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر بان الرسول صلى الله عليه وآله امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفة الامر سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون ودفع الضرر المظنون واجب فيجب العمل به لانه لا يمكن العمل بالمرجوح
لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما الثاني عشر احتجاج ابي الحسين وجماعة من المعتزلة بان العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز
ان يعلم وجوب ذلك الا بكونه علما او علة موجبة ولا علة لذلك سوى ان ظننا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب
التحرز من المضار بحسب اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضرة ان لم نحترز بدواء معينا او لا نقوم من تحت حائط مستهدم فقد ظننا تفصيل
ما علمناه جملة من وجوب التحرز من المضار وبيان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه معه وجودا وعدما فهو بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات
فوجب العمل به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا فاذا ظننا بخبر الواحد ان النبي صلى الله عليه وآله قد دعانا الى الانقياد
لدى فعل اخبر انه مصلحة وخلافه مضرة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل به واعترض ابو الحسين نفسه بانه وجب قبول الخبر في العقليات لانا
يغلب على الظن وصول المضرة اليه لو فعلناه بل يغلب على الظن وصولها اذا لم يفعله وليس كذلك الشرعيات لانه لا
يغلب على ظننا وصول المضرة اذا لم نعمل بخبر الواحد بل لا نامن ان لو اخذنا المتعبد لنا اذا لم نعمل بخبر الواحد واجاب بان كل ما في خبر مظنون الصدق فيه ولما
وجد من هو سبيله في الشرعيات سيا مع خبره في العقليات لانه واجب تفصيل الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله وذلك يقتضي ان يغلب على ظننا وصول المضرة الينا اذا لم نقبل
خبره ويعصمنا من مواخذة المتعبد اذا اتيناه واعترض قاضي القضاة على قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في العقليات بان المعاملات مبنية
على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم يامن كون المخبر بحسن ان يكون فعلنا ما اخبر به مفسدة واجاب ابو الحسين بان قوله المعاملات مبنية
على غالب الظن هو الحكم الذي نطلب علته وقياس خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات فلا ينبغي ان يفرق بينهما بذلك لانا نكون قد فرقنا بين المسألتين
بنفس الحكم والمصالح وان كانت معتبرة في الشرعيات فالمضار والمنافع معتبرة في العقليات والمعاملات لانا انما نلتزم بافعالنا جلب المنافع والخلاص
من المضار كما انا نلتزم بالشرائع تحصيل المصالح ولاجلها وجبت فاذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم مع تجويز كذب المخبر فكذا الغالب

فيه الاستدلال بدفع الضرر المظنون لحجية خبر الواحد

الظن مصدقا لخبر في الشرعيات ولو جاز ان لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات لجواز كذب المخبر فيكون ما اخبر به مفسدة جاز ان لا يقبل خبر الواحد في العقليات
لجواز كذب المخبر فلحقنا المضرة في التباعد عن ان تحوله لانا لا نأمن ان يكون المخبر كاذبا فيكون ما تباعد عنه ليس مفسدة فيفوتنا النفع ودفع الغير بتجويز جزء لان فعل
ما لا يأمن من كونه مفسدة قبيح والجواب انه قامت الدلالة بان العمل على غالب الظن في بعض المضار في الدنيا هو الاصل والعمل على العلم في بعض المضار لان امور الدنيا
المستقبلة غير معلومة وانما هي مظنونة ولا يمكن ان يقال الامور الدينية المظنونة هي الاصل كالامور الدينية المعلومة قال ابو الحسين انه فرق لا يقدح في وجه الجمع
الذي ذكرناه لانه لا يجب اذا اشبه الظن لامور الدين الظن لامور الدنيا في وجوب العمل عليها ان تشبها في كل وجه بل لا يمنع ان يجب العمل عليهما ويكون
العمل على الظن في الدنيا اصلا والعمل على العلم في امور الدنيا وعلى العمل على الظن في امور الدين ويكون العمل على العلم في امور الدين اصلا بنفسه الثالث عشر
صدق الواحد يجوز ويمكن فلو لم يعمل به كنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط اعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا
فلم قلتم لوجوب العمل به والاحتياط طريق الاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر التواتر وقول الواحد في
الفتوى والشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الظن له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل في غاية
حق الشاهد والمفتي انما عمل على الظن صدقه في مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية
بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص الى يوم الحشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به
لتعطلت الواقعة من حكم الشرع وذلك ممتنع واعترض بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا
يمنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي وهو ممنوع كيف وان الاسلم خلو الواقعة
عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وهو مدرك شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه
نظر فان المعتزلة منعوا من خلو واقعة عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل اذ نقول فحكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي
ذلك الحكم وان مدركه شرعي يشتمل على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فلها حكم شرعي من جملته الاباحة وله مدرك شرعي من جملته البراءة الاصلية الخامس
عشر لو لم يجب قبول خبر الواحد لتعذر تحقيق معنى الرسالة الى جميع اهل العصر والتالي باطل لقوله تعالى لتبين للناس فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لا
طريق الى تبليغها اهل العصر الا المشافهة او الرسل والمشافهة متعذرة وتحقق الحجة والرسالة اما بالتواتر او الآحاد والاول متعذر في تحقق الكل فتعين الثاني
فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلائق اعترض بانه انما يتم ذلك ان لو كان التبليغ الى الكل من في عصره واجبا وان كل من في
عصره مكلف بما ورد به وليس كذلك بل انما هو مكلف بالتبليغ لمن يتيسر ابلاغه اما بالمشافهة او بخبر التواتر وكل واحد من الامة انما كلف بما ارسل به الرسول
انه علمه والاجماع منع منه لهذا في حق الموجودين في البلاد البعيدة والجزائر المنقطعة ولا سبيل الى اعلامهم لم يكن النبي صم مكلفا بتبليغهم ولا كل واحد منهم كان مكلفا
بما ارسل به وليس بجيد لانه بعث عاما بالنسبة الى كل المكلفين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاسود والاحمر ولنفي المضي
وهو وجود اللطف المستند الى البعثة في حقهم وغير ذلك من الادلة خبر الواحد طريق الى اثبات الحكم في الفروع والى وجوب البحث والنظر والطلب في الاصول احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وغير ذلك من الايات
الدالة على المنع من اتباع الظن والعمل به وذم الصائر اليه الثاني لو جاز ان يقول النبي صم ما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره جاز ان يقول ما غلب على ظنكم صدق
المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه واحكامه لانا في كلا الصورتين نكون عاملين بدليل مقطوع وهو ايجاب الله تعالى علينا العمل بالظن او ايجاب العقل علينا ذلك لكن
التالي باطل فكذا المقدم الثالث لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى بالظن الرابع الشرعيات مصالح والخبر الذي
يجوز كذبه لا يجوز التعويل عليه في تحصيل المصالح لانها لا يجوز ان يكون المصلحة في ايقاع مثل الفعل المظنون لانا نعلم كون الفعل مصلحة اما ان يكون بسبب ذلك
الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يؤثر ظنيا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يؤثر ظنيا بمجرد التشهي في ذلك حتى يحسن من الله تعالى ان يقول
اطلقت لك ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة وهو معلوم البطلان واما الثاني فان لم يكن وصف المصلحة تابعا للظن جاز ان يمكن بالظن فيكون الاقدام
في العمل بالظن اقدام على فعل ما لا يجوز فعله وهو باطل الخامس الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون
الذي يجوز كذبه السادس العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون معه خبر اخر مقابل له السابع قبول خبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد
تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليده لمجتهد اخر والجواب عن الاول ان النهي انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار الا في مسائل الفروع وايضا
فانه مخصوص بالفتوى والشهادة والامور الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه لم يجز له تناوله وبه ينتقض الوجوه الباقية
ويمنع الملازمة لعدم الظن ولا جامع لانه فيه يمتنع الظن في الاول لان الرسالة العامة ولما ثبتت افتقرت الى دليل صدق قطعي وهو ظهور المعجزة بخلاف خبر

الواحد يفتقر

الواحد فينتقض بالثالث بالفتوى والشهادة ويفرق بان المطلوب في الاصول العلم دون الفروع ويمنع الملازمة في الرابع لانتفاء التكليف على تقدير استناد الاحكام
الى التشهي دون الظن منه الخبر ولان الاذن في التحجر بني على الرابع ويمنع الحكم في الخامس فان اصالة البراءة بعد التكليف مظنون لا معلوم
فينتقض بالفتوى والشهادة ويمنع الحكم في السادس فان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما ساغ التمسك بظواهر الكتاب العزيز والسنة المتواترة
ان كان دليل يجوز نسخه وتخصيصه وعن السابع ان العمل بالرواية ليس بتقليد الراوي بل للدليل عندنا ولكن انما لم يجز للعالم تقليد من مثله لاستوائهما
في درجة الاجتهاد وليس تقليد احدهما اولى من الاخر وكان لذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استند بمعرفة الراوي من الخبر ولذلك وجب
عليه تقليده فيما رواه **الفصل السادس** في شرائط الراوي وفيه مباحث **الاول** البلوغ لما بينا وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم انه ليس كل خبر يقبل بل ما اجتمع شرائط
الراوي والمخبر والراجع الى الراوي خمسة يجمعها شيء واحد كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه الاول العقل فلا عبرة برواية المجنون
والصبي غير المميز لجهلهما الثاني البلوغ الثالث الاسلام الرابع العدالة الخامس الضبط ولا نعني بالمقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول
العدل وربما كان كاذبا او غالطا ويحرم قبول الفاسق وربما يكون صادقا بل نعني بالقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به اذا عرفت هذا فنقول
الصبي المميز لا يقبل روايته لان الفاسق لا يقبل روايته فاولى ان لا يقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء التكليف في حقه ولانه
لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي ان لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل فلم يحصل الثقة بضبطه وان كان مميزا
عرف انه غير مكلف وانه لا حرج عليه من الكذب فلا يحترز عنه لا يقال يقتدى بالصبي في اخباره عن كونه متطهرا حتى يصح الاقتداء به في الصلوة لانا نقول يمنع
الاقتداء به او لا نسلم لكن صحة صلوة المأموم ليست على صحة صلوة الامام اذا ثبت هذا فنقول انما يعتبر البلوغ عند الاداء لا التحمل فلو كان صبيا وقت التحمل بالغا
عند الرواية ضابطا لما سمعه طفلا قبلت روايته لوجوه الاول اجماع الصحابة فانهم قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير ولم يفرقوا بين ما تحملوه قبل
البلوغ او بعده وفيه نظر لاحتمال ترك الاستفسار لاحتمال ان يكون بناء على الظن من حال الراوي وهو التامل المقتضي لجواز الرواية ويكون ممن يعتقد جواز الرواية
مع الصغر حالة التحمل لا باعتبار جواز القبول الثاني اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية ولو لا قبول الرواية لم يكن فيه فائدة وفيه نظر لجواز
ان يكون الفائدة التبرك الثالث اقدامه على الرواية حال البلوغ يدل على ضبطه الحديث الذي سمعه حالة الصغر الرابع الاجماع على قبول شهادته التي تحملها
حالة الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء مسلم عاقل بالغ متحرز عن الكذب وفيه نظر للفرق فان الشهادة لم تقبل حالة الصغر في بعض الاحكام
دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معدودين بعضه الرواية فانها شرع عام في حق الجميع ولان الشهادة حق لادمي ويكون مضيقا يسمع فيه شهادة
الصبيان مثلا في حق الصغير لهلال لم يقبل في الزنا الا اربعة شهود الخامس المقتضي موجود وهو حصول الظن برواية العدل والمانع لا يصلح مانعا لان
ضابط القبول ظن صدق الراوي ولا اعتبار بوقت التحمل **الثاني** الاسلام اجمع العلماء على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء
علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لا وان كان منهم من يقبل شهادة الذمي على مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم وغيره اذا كفرناه هل تقبل
روايته ام لا الحق المنع وبه قال القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر وقال ابو الحسين البصري انه كان ممن يعتقد جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلت لنا وجوه الاول
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره الثاني قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهذا
ظالم وقبول روايته ركون اليه الثالث الرواية من المناصب الشريفة والمراتب الجليلة فلا يليق بالكافر الرابع الكافر الاصلي لا تقبل روايته فكذا هذا والجامع الاشتراك
في الكفر الذي هو مظنة الكذب الخامس كفره يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما تناف وجهله بكفره ليس عذرا لانه
ضم الى الكفر جهلا آخر اعترض على الاول بان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعلى الرابع بان كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التأويل
وقد وقع الفرق بينهما في امور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الالحاق ومنهما ما نقل فان الفسق يصدق على من لا اتصاف له بالاسلام وان تجانب ارتكاب الكبائر على انا
نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فزيادة الكفر لا تخرجه عن
العلية والالزام ترك رواية المسلم الفاسق ويبقى الحكم مع ما قلناه من الاشتراك ويعد الالحاق احتجوا بان المقتضي للعمل به قائم ولا معارض فوجب العمل به اما قيام المقتضي فلان
اعتقاده حرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلاجماعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا يقبل روايته
وذلك الكفر منتف هنا وفيه نظر لان المقتضي ليس اعتقاد حرمة الكذب والا لكان ثابتا في حق الكافر الاصلي الذي يعتقد حرمته ويتدين من مذهبه والاصل
عدمه بالالوهية التعارض بين المقتضي والمانع وهو الكفر الاصلي والاصل عدم التعارض بل المقتضي هو الاسلام ويمنع اختصاص الكفر الاصلي بالمعارضة
لوجودها في مطلق الكفر واحتج ابو الحسين بان كثيرا من اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم
كفر من يقول بقولهم وليس بجيد لانه ادعى الاجماع فيه وهو باطل لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة **الثالث** العدالة وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة

القوي والمدعة ومن شرط قبول الرواية فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا فكونه فسقا اما ان يكون معلوما
او مظنونا فان كان معلوما لم يقبل روايته وبه قال القاضي ابو بكر وقال الشافعي يقبل لنا انه فاسق فيكون مردود الرواية قياسا على ما في الباب انه جهل فسقه
وجهل فسقه فسق آخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية كان منعهما معا اولى احتج الشافعي بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه
منتف فيجب العمل به وليس بجيد لان الظن غير كاف لحصوله بخبر الفاسق والصبي بل لا بد له من ضابط معتبر في نظر الشرع وهو المستند في حق العدل لا مثال
لذا علم كونه فاسقا لاقدامه عليه على جراءته على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم انه فسق لانه وان لم يعلم لا يخرج عن كونه فاسقا يجب التثبت عند خبره وان كان مظنونا
فتقبل روايته اجماعا قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ واقبل رواية اهل الاهواء كالرافضة وغيرهم وان كان فسقهم معلوما الا الخطابية
لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واما المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده فانه لا يقبل روايته اجماعا لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا فيتوقى/فلا
بوثوق بخبره **الرابع** في رواية المجهول اختلف الناس في المجهول حاله هل يقبل روايته ام لا فذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء الى انه غير مقبول الرواية وهو
الحق بل لا بد فيه من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته او تزكية من عرفت عدالته وقال ابو حنيفة واصحابه يكتفى في قبول الرواية الاسلام و
سلامته الظاهر عن الفسق لنا وجوه الاول الدليل ينفي قبول خبر الواحد لما تقدم ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة
الظن فمن ادعى في المجهول على الاصل الثاني عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا علق المنع من قبول رواية الفاسق فيجب
ان يكون العلم بعدم الفسق شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط والمجهول حاله لا يعلم تحقق الشرط فيه فلا يعلم جواز
الرواية منه الثالث الدليل ينفي جواز العمل بالظن الا انا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل
بيانه الثاني ان عدم الفسق شرط جواز الرواية فالعلم به شرط لان جهل الشرط يقتضي جهل المشروط وبيان الفارق ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع
عليها حقيقة وانما امكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو لا يفيد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا
يلزم من مخالفة الدليل المعارض القوي مخالفته عند الضعيف الرابع ان الاجماع على ان الصبي والرق والكفر والصدق القذف موانع من الشهادة امتنع قبول
الشهادة مع وجودها ظاهرا فكذا العدالة بجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة الخامس اجماع الصحابة على رد رواية المجهول رد علي خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف
الراوي ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ولم ينكر عليه باقي الصحابة فكان اجماعا السادس ان مجهول الحال لا
يقبل شهادته في الرواية فلا احتمال المفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادته في العقوبات لان الجهول موجب في العقوبات وطريق
الثقة في الرواية والشهادة واحد السابع اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا يقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة
من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه وفي الجميع نظر اما الاول فلا نسلم ان المراد الظهور من الظن
في الاصول فلان القوة والضعف يتفاوتان باعتبار العدالة ويتفاوتان ايضا باعتبار القرائن والاحوال الواقعية فجاز ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا قويا
في واقعة وخبر العدل يفيد ظنا ضعيفا في غيرها فلا يبقى لوصف الجهل تأثير في ذلك واما الثاني فان الاية يحتمل ان الفسق شرط التثبت عليه المراد الفسق في نفس
الامر والاثم تخليص الاتفاق على علمنا به ويقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول ليس بمعلوم الفسق فلا يجب معه التثبت
واما الثالث فلا من في الثاني واما الرابع فلان الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك فلا يعتبر في الرواية فلا يجوز الحمل عليها واما الخامس
فيمنع الاجماع ورد علي خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اي غير مضبوط امر دينه ورد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها
ولهذا قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما السادس فان احتمال الصدق قد رجح بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول اولى
بخلاف الشهادة لوجوب زيادة الاحتياط فيها واما السابع فالمشروط في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وفي المفتي ضعيف لان بلوغ مرتبة
الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب وقوعا من مرتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية وههنا وجوه اخر الاول الاصل عدم
قبول قوله الا بدليل ولا دليل عليه الثاني شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه الثالث ظهور حال الامام
طلب العدالة والصدق والفقه فمن كان منفذه الى الاعمال ولعل الرسالة احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا علق التثبت على الفسق والمعلق
على الشرط معدوم عند عدمه فاذا لم يعلم فسقه لم يجب التثبت الثاني قبول الصحابة قول العبيد والنسوان لعلمهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق الثالث قبول رسول
الله صلى الله عليه وسلم شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم الرابع قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه
على طهارة والمبتلى بالاعمى الخامس لو اسلم كافر ثم روى حديثا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجود الاسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه فطول مدته في اسلامه
لا يخل بالقبول وقوله نحن نحكم بالظاهر ورواية المجهول ظاهرة والجواب عن الاول انه اوجب التثبت عند وجود الفسق وعند عدم حاله هل هو فاسق ام لا حتى

يعرف انه هل يجب التوقف في قوله ام لا وعن الثاني يمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما رد علي خبر الاشجعي وعمر خبر فاطمة بنت قيس
وعن الثالث يمنع ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف من حال الاعرابي سوى الاسلام سلمناه لكن فيه نظر فانه في ابتداء الاسلام هو عدل لسقوط العقاب عنه بالكفر السابق عند اسلامه
وعدم تجدد ذنب منه وعن الرابع لا نسلم ان قبول قوله في هذه الاشياء يستلزم قبول قوله في الرواية والفرق علو منصب الرواية وانه ما الاحتياط فيما ذكر
مقبول مع ظهور الفسق بخلاف الرواية وعن الخامس انه حال اسلامه عدل بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي منه خصوصا وهو في ابتداء الاسلام
شديد الحرص على امتثال الاوامر واجتناب نواهيه وعن السادس انه ليس للعموم لاختصاصه بالفاسق والصبي والكافر المنكر حتى احتاج الى اليمين ولانه اضافه الى نفسه
فلا يتعدى الى غيره الا بالقياس **الخامس** في طريق معرفة العدالة وهي امران الاختبار والتزكية الطريق الاول الاختبار بالصحبة المتكررة والملازمة بحيث يظهر له
من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه رادع من الكذب والاقدام على المعصية لا يقال انا ارجعنا العدالة الى هيئة باطنة للنفس واصلها الخوف وهو غير
مشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يغلب على الظن فيرجع الى اصل الايمان الذي يدل على الخوف دلالة ظاهرة ويحصل به الاكتفاء لانا نقول الظن ان كان قويا
عمل به بخلاف الضعيف ولهذا الحكم بشهادة اثنين بعد الواحد ومع المعاشرة والصحبة ومشاهدة الافعال البدنية يستدل على الاحوال النفسانية فيقوى ظن
التعديل وعدمه والايمان غير كاف في ذلك لانا نعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق المؤمنين اكثر من عدد عدولهم اذا عرفت هذا فنقول الاشتراط في العدالة اجتناب
جميع المعاصي حتى الصغائر لتعذره بل اجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات اما الكبائر فقد سئل ابن عمر عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في البيت الحرام وزاد بعضهم على ذلك تسعا وزيادته على
ذلك اكل الربا والسرقة وشرب الخمر واما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين وعدم الترفع عن الكذب كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما بعض المباحات فما يدل
على نقص المروءة ودناءة الهمة كالاكل في الاسواق والبول في الشارع وصحبة الارذال والافراط في المزاح وما اشبه ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب فلا يحصل
ظن الصدق الثاني الطريق الثاني التزكية وفيها مباحث اربع الاول اعلاها الحكم بشهادته الثاني ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا او كذا فان لم يذكر السبب وكان
عارفا بشرائط العدالة كفى الثالث ان يروي عنه واختلفوا انه هل يكون تعديلا ام لا والحق انه ان صرح بقوله او عادته انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل فتكون روايته
عنه تعديلا له والا فلا لانه من عادة اكثرهم الرواية عن كل احد ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا ولا يكون ذلك غشا في الدين لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت
فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية الرابع العمل بروايته فان امكن حمله على
الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل اجماعا وان عرف يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل فسق وينظر لاحتمال ان يعمل
بروايته المسلم الذي لم يعلم فسقه ولا يشترط العدالة والمرتبة الاولى متفق عليها وكذا الثانية مع ذكر السبب واختلفوا فيما اذا اطلق التعديل واهمل السبب وهو
اخفض مرتبة من ذكر السبب للاختلاف فيه والاتفاق في الاول واختلفوا في الثالثة فقيل انه تعديل وقيل ليس بتعديل والحق التفصيل وقد تقدم **السادس** في احكام
التزكية والجرح وهي اربعة الاول اختلف الناس في انه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل فقال قوم يجب ذكر السبب فيهما ولا يكفي الاطلاق لاختلاف الناس في سبب
الجرح فقد يجرح بما لا يكون جارحا ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لمسارعة الناس الى الثناء على الظاهر وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق
الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة وقال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة
فلها سبب واحد وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال والوجه ان المزكي
والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما لان العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان
يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي فقال قوم العدد معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة
لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانهما اخبار فلا يعتبر العدد فيهما كالرواية لا يقال في العدد زيادة احتياط
فيكون اولى لانا نقول ان فيه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مرجوحا وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا الراوي لانها نوع اخبار وهو
ممنوع اذا عرفت هذا فمن جعلها ملحقين بالشهادة يلزمه عدم قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية ومن الحقهما بالرواية جوز تزكيتهما كما تقبل روايتهما الثالث اذا
تعارض الجرح والتعديل فلا تنافي بينهما لان مطلق العدل التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح فتخفى عن المعدل فيها تقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه
المعدل ولا نفاه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع سبب يمكن معرفته كان يقول الجارح انه قتل فلانا مثلا يوم كذا فيقول المعدل اني رأيته بعد
ذلك حيا وهنا يتعارضان ويجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط وغير ذلك من المرجحات ولا يقدم تعدد المعدلين ان زاد على عدد الجارح من غير تنافي
بينهما خلافا لقوم لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل فلا ينتفي ذكره بكثرة العدد الرابع ترك الحكم بالشهادة ليس جرحا ولا قدحا في
الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في العقل والتكليف والاسلام والعدالة ويختص الشهادة بامور غير معتبرة في الرواية كالحرية والذكورة والبصر والعدد

وانثناء العرابي فان للعبد ان يروي وان ردت شهادته مطلقا عند قوم وفي البعض عند اخرين والانثى ان تروي وقد لا تقبل شهادتها والاعمى لا يقبل شهادته
عند بعض مطلقا البصر مطلقا عند قوم وتجوز روايته ان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلعم مع انهن في حقهن كالضرير وترك العمل بروايته ليس جرحا ليبطل
معارض ولذلك شهادة الزنا ليس جرحا لعدم النصاب لانه لم يات بالقذف صريحا وانما به ذلك لعدم الشهادة ولا يحصل الجرح بمسائل الاجتهاد لان كل
واحد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وان كان مخطيا عند الاخر في الحكم لا في التكليف ولا بالتدليس كقول من لم يعاصر النبي وكقوله عن عاصره حتى لا يوهم انه لقيه
وكذا قول المحدث فلان عن فلان الى من سماه يوهم انه رواه عنه ويشير الى غيره لانه ليس بكذب بل من المعاريض **السابع** في الضبط وهو من اعظم الشرايط في
الرواية فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا
بلفظ او يروي عن النبي صلعم ويسهو عن الواسطة او يروي عن شخص فيسهو عنه ويرويه عن اخر يظن انه يكون بحيث لا يقع له كذب على سبيل الخطا بان يكون
ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له فمعرفة ضبطه بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى على سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظه
بعد وقت ولو قدر على ضبط مقدار الاحاديث دون مطول لا تقبل فيما لم يضبطه فيه ولا تمييز والفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عدم
الضبط يحصل الحديث حال سماعه ويعرض له السهو بعد ضبط الحديث حال سماعه ويحصله الا انه يذهب عنه بعض ما من السهو لانه لم لا يقبل حديثه لانه لو
لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم سها عنه لم يعد مع عدالته لانا نقول العدل يمنع من تعمد الكذب والخطا لا من سهوه نهارا ان يتوهم فيما لم يضبطه انه قد ضبطه وقبله
سهوا عنه انه لم يسهو وان كان بعد لا يقبل الا كثرة العصابة على ابي هريرة كثرة روايته وقالت له عايشة رضي الله عنها ان ابا هريرة لم يكن يحفظ الا في حديث المهراس وعن
قبلوا اخباره ولانه الخبر دليل والاصل فيه الصحة ونتاوي الضبط والاختلاف والذكر والنسيان عارض انه يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو
كان متطهرا ثم شك بعد ذلك في الحدث فانه لا يزيل الاصل بهذا الشك لانا نقول الانكار على ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لاجل الاكثار
لا يوفي معه احتمال الضبط الذي لا يعرض لقليل الرواية والخبر انما يكون دليلا اذا حصل معه الظن بصدق الراوي وضبطه فان لم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه
لم يغلب على الظن مقتضاه فلا يكون دليلا لوقوع الشك في كونه دليلا لا في امر خارج عنه ويقين الطهارة السابقة لا يقدح فيه شك الحدث الطاري فيرجح طرف الطهارة
فلا يبقى معه الشك في الدليل حتى انه لو بقي معه الشك مع النظر الى الاصل لم يحكم بالطهارة **الثامن** في مستومات الرواية الامور التي يجب ثبوتها حتى يجوز للملقي رواية
الخبر لها احوال الاول ان يعلم ان قراه على شيخه او حدثه وتذكر الفاظ قراءته ووقت القراءة وهذا لا شبهة في انه يجوز له روايته والاخذ به الثاني ان يعلم
انه قرا جميع ما في الكتاب او حدثه به ولا يتذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته ايضا لانه عالم في الحال انه سمعه الثالث ان يعلم انه لم يسمع ذلك ولا
ظن انه سمعه او شك فلا يجوز له ان يروي لانه لا يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا هو شاك الرابع ان لا يتذكر قراءته ولا سماعه لما فيه لكنه يظن ذلك لما يرى
من خطه فقال الشافعي يجوز له الرواية ومنع ابو يوسف للاجماع فان الصحابة كانت يعمل على كتب رسول الله صلعم نحو كتاب عمرو بن حزم مع عدم اعتقاد ان راوي
روى ذلك الكتاب لهم وانما عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلعم فكان مثله في ساير الرواة ولان الظن هنا حاصل والعمل بالظن واجب وقال ابو حنيفة
لا يجوز لانه اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب **الفصل السابع** فيما ظن انه شرط وليس كذلك وفيه مباحث **الاول** العدد ذهب بعض الجبائي الى انه يشترط في الرواية الكثرة
فلا يقبل رواية الواحد العدل عنده الا ان اعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة بها او اجتهاد او كان منتشرا بينهم فيقبل رواية العدلين مطلقا وحكم قاضي عبد الجبار
انه لا يقبل في الزنا الاخبر اربعة كالشهادة عليه والحق قبول الواحد العدل في الزنا وغيره لنا ان خبر الواحد العدل يقتضي العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا
ولان الصحابة عملوا به فعمل علي رضي الله عنه بخبر المقداد وابو بكر على خبر بلال وعمر على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل الصحابة على خبر عايشة
في التقاء الختانين ولم ينكر احد فكان اجماعا لانها المنافية بها اما الصحة والاجتهاد لانا نقول انهم كانوا يتركون الاجتهاد لهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه
برأينا وكانوا لا يرجعون بالخلاف بالاساحين يعني لم رافع ابن خديج عن النبي نهيا احتج الخصم بوجوه الاول لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر الثاني
امتنع الصحابة العدد حيث رد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم ابن ابي العاص ولم يقبل ابو بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى
في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري الثالث لا يتبين في الشهادة الواحد فكذا الرواية بل هي اولى لانها تقتضي شرعا عاما والشهادة تقتضي شرعا خاصا الخامس
لم يقبل الواحد في الثاني نفي الاول وفي الرابع الدليل نفي العمل بالظن وهو عندنا لان الظن لا يغني من الحق شيئا وغيره ترك العمل به وخبر العدلين لقوة الظن ولا اعتبار
الشارع بدون الشهادة فيبقى خبر الواحد على اصل المنع الخامس هو في معنا لضعف الظن فيه والجواب ان ذلك انما كان لتثبت على استعاب لعله ابو بكر وعمر وذو اليدين
ولحصول التهمة هناك حيث اختص بخبر من بين جماعة عظيمة بخبر شهادة تختص الرواية وفي الاول نظر لان المنقول من علماء تاصلوا من هذه الرواية وقع ذلك
يلزم ما قالوه لجواز ان يكون شهادة الثاني اقامته ومن الثاني ان امتناعهم العدد هنا مع انا بينا انهم اخبر الواحد انما كان لحصول التهمة لا لان قبول الواحد
يبطل على ان العدد ليس شرطا ومن الثالث انه منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها ومن الرابع ان الله تعالى

امر بالعمل

امر بالتمسك بخبر الواحد فيكون المتمسك به معلوما لا مظنونا الثالث يرجع تحت النهي عن العمل بالظن **الثاني** في عدم تكذيب الاصل ذهب اكثر الحنفية الى ان
الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب او قال لا ادري وهو رواية احمد والوجه ان يقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل
جازما بفساده لم يقبل لان قول الفرع لا يكون اولى من قول الاصل وهو قدح في الحديث ولان احدهما كاذب فالعمل في عدالتهما وان لم يجزم بالفساد
قبلت الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظني اني ما رويته او الغالب على ظني اني ما رويته او نسيته او لا اعرف او لا اتذكر او لا اقول شيئا من ذلك مثلا بل سكت
فهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل وجنونه ولان ربيعة بن ابي عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه
عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال لربيعة لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني واعترض بالتسليم وليس منه وجوب العمل
وان لم يكن الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته منه فالخبر في الاصل يعني الرواية بعينه الرد وكذلك ان قال الاصل اظن اني ما رويته لتعارض الظن مثل الاول
العدم ولم يشك الاصل او سكت او يظن انه رواه قال الاقرب القبول ان سوغنا العمل بمثل الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض والمنافع ان التوفق
ان تقابلا لا يرجح فعمل الاصل وجب التوقف الى القبول لا حجة لهم لما تقدم مطلقا ان الدليل يبقى وفي الخبر الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة
الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان به وحتى ولم يلي
عن الاول ما تقدم ومن الثاني ان الشهادة اضيق ومن الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابي يوسف وانما لزم الشافعي **الثالث** انه لا يشترط
فقه الراوي ولا تعدد رواته ولا معرفة نسبه ذهب اكثر الحنفية الى انه لا يشترط كون الراوي فقيها سواء وافقت روايته القياس او لا وقال ابو حنيفة لا تقبل الا الفقيه
اذا خالفت روايته القياس لنا وجوه الاول قوله نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه
مال الى ما هو افقه وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يخله العموم الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فيبقى وجوب التثبت في غير الفاسق سواء كان
وفيه نظر لانه لا يدل على وجوب القبول مع مخالفته القياس الثالث خبر الواحد يفيد ظن الصدق فيجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب احتج الخصم بوجهين الاول
الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان روايته اقوى الثاني الاصل ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس والاصل يقتضي صدق الراوي لما
تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك باحدهما ولانه على تقدير صدقه الذي لا يلزم القطع بكونه الخبر حجة فانه لو جرى حديث منافق عند الرسول صلعم ما ذكر حان
المنافق وقال لم امنكوا الرجل ثم الفقيه العهد والعام الاستغراق والجواب عن الاول ما مر من وجوب العمل بخبر الواحد وعن الثاني انه في التعارض تسليم
صحة الخبر والتمييز بين العهد والاستغراق لا يتوقف على الفقه بل كل من له تمييز وفطنة فرق بينهما ولان ذلك يقتضي اصحاب المتقدم وكل عمر وانه وافق القياس
بل وفي المتواتر ولا يشترط ان يكون عالما بالعربية ولا بمعنى الخبر فان الحجة في لفظ الرسول والاعجمي والعامي يمكنهما نقل اللفظ كما سمعاه كما يمكنهما حفظ القرآن
ولا يشترط الذكورة فان الصحابة رووا عن عايشة وغيرها من النساء ولا الحرية فان العبد يقبل روايته مع العدالة التي هي مناط قبول الرواية ولا البصر فقد قبل
الصحابة رواية الاعمى ولا الكثرة ولا الحفظ والكتابة ولا يعتبر كثرة روايته فقد يقبل رواية من لم يرو سوى خبر واحد ولو كثر الرواية فان عرف في الجملة باهل الحديث
وامكنه تحصيل ذلك القدر مثلا رواية ثبت رواياته والا فلا لتوجه الطعن فيها والاصح من الراوي التساهل في امر حديث الرسول
لم يقبل خبره اجماعا ولو وقع التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول فانه يقبل لان اكثر الكذب واصر عليه لم يقبل روايته لفسقه والا قبلت على خلاف
لافادته الظن مع عدم المعارض ولا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل من لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته لاجل المقتضي السالم عن معارض
الفسق ولو كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الرواية عنه ولو كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم يقبل لاجل التردد **الرابع**
في حكم الخبر المعارض اعلم ان المعارض للخبر اما دليل قطعي او ظني فالاول يقتضي ترك العمل بالخبر لان شرطه عدم دليل قطعي يعارضه والمعارض اما ان ينفي ما
اثبته الاخر كان يامر بفعل شيء في وقت ومكان معينين على وجه معين وينهى عن ذلك الفعل في ذلك الوقت او ان يثبت احدهما ضد ما اثبته الاخر على الحد الذي
اثبته بان يوجب علينا صلوة في مكان معين ووقت معين ويوجب مثل صلوة اخرى في ذلك في غير المكان ثم المعارض القطعي ان كان عقليا وقبل الخبر التاويل
ولو على ابعد الوجوه تاولناه وان لم يقبل التاويل على اي وجه كان حكم بفساده لعدم تطرق التكذيب في العقل القطعي واحتماله في الراوي كما سهوا
او عمدا اذ التقدير انه غير محتمل للنقيض في دلالته فلو لم يحتمله في متنه وقع الكذب في كلام الشارع وهو محال وان كان سمعيا وهو الكتاب والسنة المتواترة والاجماع
فغير ممتنع عقلا ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فاذا ورد ذلك فاعملوا بخبره لا بالادلة القطعية
لكن الاجماع دل على نفي هذا الاحتمال في ان قبل احدهما التاويل اولناه والاعملنا بالقطعي لاجماع على ان الظني اذا ساوى او اختص احدهما بمزيد قوة يقين الواجب
وهذه الادلة الثلثة لما ساوت خبر الواحد في الدلالة واختصت بقوة في متنها وهي كونها قطعية فيه وجب تقديمها على خبر الواحد واما المعارض الظني فان كان
خبرا مثله وجب الترجيح بالوجوه الاتية في باب التراجيح وان كان قياسا فيأتي **الخامس** في الخبر المعارض بالقياس اعلم ان اكثر علمائنا وجماعة غيرهم منعوا من

العمل بالقياس مطلقا وهو لا لان ابا [..] لوجوب العمل بالخبر وان عارضه القياس لانه لا يبطل المانعية وعند آخرين من علماء [..] جواز العمل بالقياس ان فيه
على علته وعند آخرين العمل به مطلقا والنزاع بين هؤلاء فنقول خبر الواحد والقياس اذا تعارضا فان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص به اما الخبر فظاهر واما القياس
فعند من يجوز تخصيص العلة يجمع بينهما ومن منع كان حكم الخبر المخصص للقياس كالمنافي له وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه ما فلا اقتضاء احدهما تخصيص الآخر
لتنافيهما بالكلية وكان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الآخر فاصل ذلك القياس ان ثبت بذلك الخبر قدم الخبر وان كان قد ثبت بغيره فالقياس يستدعي ثبوت
حكم الاصل والتعليل بالعلة المخصوصة وحصولها في الفرع فان كان كل من الثلثة قطعيا قدم القياس على الخبر قطعا لاقتضائه القطع واقتضاء خبر الواحد
الظن ومفيد القطع مقدم على مفيد الظن وان كان كل من الثلثة ظنيا قدم الخبر لان الظن اذا قل كان اولى بالاعتبار وان كان البعض قطعيا والبعض ظنيا فقد
اختلفوا فقال الشافعي واحمد والكرخي وجماعة من الفقهاء يقدم خبر الواحد على القياس وقال اصحاب مالك
يقدم القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال ابو الحسين العلة ان
ان كانت منصوصة بنص قاطع قدم القياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون وان لم يكن مقطوعا به وكان حكمها في
الاصل مقطوعا به قدم الخبر لاستواء النصين في الظن واختصاص الخبر بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فان دلالته على
الحكم بواسطة وان كان حكمها ثابتا قطعا فهو موضع اجتهاد وان كانت مستنبطة وحكم الاصل ان ثبت بخبر تعين العمل بالخبر وان ثبت بقاطع فهو موضع
الخلاف بين الناس واختياره انه موضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر وقال بعضهم متى الخبر ان كان قطعيا فعلة الاصل ان كانت منصوصة وساوى دليلها
الخبر فالخبر اولى لدلالته على الحكم من غير واسطة وان كان مرجوحا فكذلك وان كان راجحا فوجود العلة في الفرع ان كان قطعيا فالقياس اولى وان كان ظنيا فالتوقف
وان كانت مستنبطة فالخبر مقدم لوجوه الاول ما ذكره الاصحاب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ لما بعثه قاضيا الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
فان لم تجد قال اجتهد رأيي اخر العمل بالقياس عن السنة والنبي صلى الله عليه وسلم اقره على ذلك وفيه نظر لامكان حمل الاجتهاد على استنباط الفروع من الاصول وادراج الجزئيات
تحت العمومات لا القياس او حمل السنة على المتواتر او ما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم الثاني اجماع الصحابة على تقديم الخبر فان عمر قال لولا هذا لقضينا فيه برأينا [..]
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا الثالث احتمال الخطأ في الخبر اقل لتوقفه على عدالة الراوي ودلالة لفظه على الحكم وكونه حجة معمولا بها والقياس على
ان كان اصله خبر واحد وان كان دليله قطعيا افتقر الى الاجتهاد في امور تعليل حكم الاصل والى الاستنباط وصف صالح للتعليل والى نفي المعارض في الاصل وفي
وجوده في الفرع ونفي المعارض في الفرع والى النظر في كونه حجة وهذه ستة فالخبر اولى اعترض بانتقاضه بخبر معاذ بما اذا كانت العلة مقطوعا بها في وجودها
في الفرع فالحكم ممنوع وان ابن عباس خالف رواية ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا لمخالفته القياس وخالف
ايضا خبر من توضأ بماء مسته النار للقياس وقال [..] ومناسبة الخبر اكثر لتطرق الكذب الى الراوي وكفره وفسقه وخطأه وتطرق الاجمال
في المتن والمجوز والاضمار والنسخ وشيء منها لا يتأتى في القياس ولان القياس يخصص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فترك خبر الواحد به اولى
ولان الظن المستند الى القياس يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره وثقة الانسان بنفسه اتم من ثقته
بغيره ولان خبر الواحد [..] الخبر المفسد يخرج عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب بتخصيص خبر معاذ في صورة لعموم وجود الخبر ليس بنقض
ولا مبطلا للدليل في غير صورة التخصيص ومخالفة ابن عباس خبر غسل اليدين ليس بالقياس بل لعدم امكان الامتثال ولهذا قال كيف يصنع بالمهراس وكان حجرا عظيما
يحتبس فيه الماء لاجل الوضوء وقد اعتذر عائشة لابي هريرة فيه بعدم الامتثال بان يغسل يده من اناء آخر ثم يدخلها في المهراس لانا نقول [..] ان قياس الاصول يقتضي
غسل اليدين من ذلك الاناء حتى يكون قد رده لذلك القياس ورد خبر الوضوء بماء مسته النار ليس بالقياس بل بما روي انه صلى الله عليه وسلم اكل كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضأ
ثم ذكر القياس بعد معارضة الخبر ومناسبة تجزئية وأصل القياس اذا ثبت بخبر الواحد وهو من جملة صورة النزاع وان ثبت بقطعي فتطرق الخطأ الى من
ظهرت عدالته ابعد من تطرق الخطأ الى القياس في اجتهاده ومما ذكرناه من احتمال الخطأ في القياس لكونه [..] اكثر من احتمال الكذب والكفر والفسق وغيرها من الخطأ في
الاجتهاد فانه مع معارضته من جهة عليه وتطرق المجوز والاشتراك والتخصيص والنسخ في الخبر لا يقتضي ترجيح القياس عليه لتطرقها الى الكتاب والسنة
المتواترة وهو مقدم على القياس وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا الخبر الواحد ولان تخصيصه للكتاب ليس تعطيلا له بخلاف ما اذا عارض عين الخبر
من كل وجه فانه يكون معطلا للخبر وكون ظن القياس من جهة نفسه لا يقتضي الترجيح لان تطرق الخطأ اليه اقرب من تطرقه الى خبر الواحد وتكذيب الخبر وان ابطل
الخبر الا ان الخبر يرجح لاستناده الى المعصوم والقياس مستند الى اجتهاد المجتهد ولو قال [..] الاجتهاد يخرج عن كونه دليلا شرعيا كما قلتم في الخبر ولان القياس مفتقر
الى الخبر اذ النص في حكم الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد لا يفتقر الى شيء من القياس ولان خبر الواحد قد يصير قطعيا اذا اعتضد بجنسه حتى صار متواترا بخلاف القياس
فانه لا ينتهي الى القطع بانضمام جنسه اليه **الثامن** ان الخبر المعارض لعمل معظم الامة قال الاكثر ان ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم مع عمل الاكثر بخلافه [..] في الخبر انه لم يثبت ولا يلبث

الناس بجواز

الناسخ بجواز ان يكون ذلك الحكم منسوخا نصا فلا يتنافى العمل والخبر لعدم اتحاد الموضوع فلا يرد الخبر بذلك وان ثبت التناسخ فان امكن تخصيص احدهما
بالآخر خصص وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا عمل به وان لم يكونا متواترين رجع الى الترجيح بين الخبرين فيعمل بالراجح من فعله ومقتضى الخبر وعمل اكثر
الامة بخلافه لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون قوله حجة الا ان ذلك من المرجحات ولو خالف بعض الحفاظ وبعض [..]
المنع من قبول الباقي اجماعا والمجوز المقتضي وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب والمخالفة في البعض لا يستلزم المخالفة في الباقي اما القدر
الذي خالف فيه فالاقوى عدم قبوله لان تطرق السهو والخطأ الى الجماعة ابعد من تطرقه الى الواحد وقيل بالوقف لتعارضه فلعله ان تطرق السهو الى
ما لم يسمعه انه سمعه ابعد من تطرقه الى ما سمعه انه لم يسمعه **البحث السابع** في عدم وجوب عرضه على الكتاب اذا ورد خبر واحد لا يتأتى في الكتاب وتكاملت شروط
صحته لم يجب عرضه على الكتاب وبه قال الشافعي لانه لا يتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب فلا يجب عرضه عليه وقال عيسى بن ابان يجب عرضه عليه
لقوله صلى الله عليه وسلم اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه والتحقيق ان يقال ان كان النزاع في خبر يخالف الكتاب من كل وجه فهذا
يجب رده قطعا وان لم يكن بل من بعض الوجوه وامكن الجمع بان يكون مخصصا للعموم فهذا يجب قبوله ان جوزنا التخصيص به والا فلا وكذا ايما يوجب نوعا من
منه المخالفة من وجه ما اذا عرفت هذا فاعلم ان الناسخ يجب تأخره عن المنسوخ فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل لامتناع نسخ الكتاب به وان شك في
المقارنة وعدمها قال القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت بعض احكام القرآن باخبار الآحاد ولم تسأل عن المقارنة وعدمها وفيه نظر لامكان علمهم
بما نفوه بالمقارنة ولان شرط العمل بالخبر المخالف المقارنة لوجوب رده عند عدمها والشك في الشرط شك في المشروط فلا يجوز العمل الا مع علم عدم المقارنة
ولا يكون الشك بل الظن نعم يمكن ان يقال تقدير التأخير يقتضي تكذيب الراوي لوجوب ابلاغ الناسخ المتأخر حد التواتر والاصل عدمه وينبغي تقديره **البحث الثامن** في
معارضة عمل الراوي الخبر اذا كان مذهب الراوي يخالف روايته قال بعض الحنفية الراوي للحديث العام اذا خصصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان اعرف بمقاصده
ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث وفيه نظر لانه تجوز التخصيص وقال الكرخي ظاهر الخبر
اولى وقال الشافعي ان كان تأويل الراوي يخالف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتمليه الظاهر رجع الى تأويله وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكن له وجه الا
انه علم ضرورة قصد النبي صلى الله عليه وسلم وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس وجب النظر فيه فان اقتضى ما ذهب اليه صير
اليه والا فلا وكذا ان كان الحديث مجملا وبينه الراوي كان بيانا احتج الشافعي بان المقتضي وهو ظاهر اللفظ موجود والمعارض وهو مخالفة الراوي لا يصلح
للمانعية لاحتمال رجوعه الى ما ظنه دليلا وليس كذلك فيجب العمل بمقتضى اللفظ لا يقال ظاهر دينه يقتضي رجوعه الى دليل لانا نقول الذي يمنع من تعمد الخطأ لا من سهوه
ولا دليل على نفي الغلط هنا **تنبيه** المجمل اذا حمله الراوي على احد محمليه تعين لان الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يتكلم بالمجمل لقصد التشريع وتعريف الاحكام من غير
ذكر قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره والوجه عدم التعيين بل يجب على المجتهد النظر فان ظهر له وجه
يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال اتبعه والا كان تعيين الراوي صالحا للترجيح ولو كان ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فمذهب الشافعي والكرخي واكثر الفقهاء
وجوب الحمل على الظاهر دون تأويل الراوي قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث **البحث التاسع** في نسبة المتن الى المعلوم وغيره ما
يعم البلوى به خبر الواحد ان اقتضى علما وكان في الادلة القاطعة ما يدل عليه جاز لامكان ان يكون صلى الله عليه وسلم قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل القطعي
وان لم يوجد ما يدل عليه قطعا وجب رده سواء اقتضى علما اولا لانه لما قصر عن افادة العلم مع تعبد التكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق الا ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم
اوجب العلم به على من شافهه دون غيره وان اقتضى عملا فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام
من النوم وخبر المقداد في المذي وغير ذلك لم يقبل وقالت الحنفية لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم وهو عام فيما تعم به وغيره وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وغير ذلك من النصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقا الثاني خبر العدل
يفيد الظن فتعين العمل به وفيه نظر لان انفراده فيما تعم به البلوى ينافي صدقه الثالث رجوع الصحابة الى قول عائشة في التقاء الختانين مع عموم البلوى فيه
وكذا رجوعهم الى اخبار الآحاد في احكام الحيض والنفاس والقهقهة في الصلوات ووجوب الوتر وقبل الحنفية الآحاد فيها احتج الخصم بوجوه الاول رد ابو بكر خبر المغيرة
في الجدة [..] وخبر ابي موسى في الاستئذان ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا الثاني ما تعم به البلوى كمس الذكر ونقض الخارج من السبيلين مما يتكرر في كل وقت لاشخاص
البشر المنتشرين فلو كانت الطهارة ما ينتقض به لوجب على النبي صلى الله عليه وسلم اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الآحاد بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذلك الى ابطال صلوة
اكثر الناس من حيث لا يشعرون وهو ينافي شفقته على الخلق الثالث انه كالقرآن ما تعم به البلوى تواتر نقله وامتنع اثباته بخبر الواحد والجواب عن الاول انه يجب
ما قلتم لو لم يقبلوا فيه الا خبر متواتر لكنهم قبلوا خبر الاثنين وعن الثاني انه انما يجب لو كان يتضمن علما واوجب العمل به على كل حال اما اذا اوجبه بشرط ان يبلغه فلا وكذا
لو كان مكلفا بالعمل بالظن لم يجب الاشاعة الى الجميع ولا يستلزم ذلك ابطال طهارة اكثر الناس لوصول الخبر الواحد الى الجميع ولو وجد [..] فيما تعم به البلوى [..] غيره

يجوز أن لا يصل إلى من كلف به فإن قلتم إنه كلف العمل به بشرط أن يبلغه قلنا فمكن أن يقال مثله فيما تعم به البلوى واعلم أن السمعيات لو استقريناها وجدناها على أقسام
أربعة الأول القرآن ومعلوم أن النبي اعتنى بالمبالغة في إشاعته لأنه المعجزة الدالة على صدقه الثاني بيان الإسلام الخمس التي هي أركان الشريعة كالشهادتين
والصلوة والزكوة والصوم والحج وهذا اشتركت في معرفته العام والخاص الثالث أصول المعاملات التي ليست ضرورية كأصل البيع والنكاح
والطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة وهذه متواترة النقل عند العلماء وقامت بها الحجة القاطعة إما بالتواتر أو بنقل الآحاد في مشهد عظيم مع سكوتهم
لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل منهم من يقلد العلماء فيه الرابع تفاصيل هذه الأصول كالمفسد للصلوة وغيرها ونواقض الطهارة وما يجب فيه الزكوة وشرائط
الصوم وجزئيات أفعال الحج فمنه ما نقل بالآحاد ومنه ما شاع وذاع واشتهر ومنه ما تواتر **العاشر** في المرسل اختلف الناس في الخبر المرسل وصورته قول العدل الذي لم يلق
الرسول قال الرسول كذا أو يقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا فقبله أبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين وجماهير المعتزلة كأبي هاشم وأتباعه وهو
قول محمد بن خالد من قدماء الإمامية وقال الشافعي لا يقبل إلا مع إحدى الشرائط الأربعة أن يكون الذي أرسله مرة أسنده أخرى وثانيها أن يرسله الثاني ويسنده في سنده
غيره وهذا لا يتم الحجة بإسناده الثالث أن يرسله راو آخر ويعلم أن رجال الأول غير رجال الآخر الرابع قول صحابي أو فتوى أكثر العلماء الخامس أن يعلم أنه لو نص لم ينص
إلا على من يسوغ قبول خبره قال وأقبل مراسيل سعيد بن مسيب لأني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هنا الحاجب قبول مراسيله ولا أستطيع أن أقول أن الحجة
تثبت به كثبوتها بالمتصل اعترضه الحنفية بأن من لا يقبل مرسل الراوي إذا كان قد أسنده مرة فبعيد لأنه إذا أسنده قبل من حيث الإسناد ولا تأثير لإرساله وقوله يقبل
المرسل إذا أسنده غيره باطل لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا اعتضد به الحجة وقوله يقبل المرسل إذا أرسله ثقتان واختلف شيوخهما باطل لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة
إذا كان مانع كونه حجة عند الانفراد ثابتا حال الاجتماع وهو الجهل بعدالة الواسطة بخلاف الشاهد الواحد فإن مانع قبول شهادته الوحدة فإذا انضم إليه شاهد
آخر زال المانع أجيب بأنه ليس من الشاهد في شيء واحد وهو أنا إذا جهلنا عدالة راوي الأصل لم يحصل ظن صدق الخبر وإذا انضمت هذه الأشياء إليه حصل له بعض القوة فوجب
العمل به دفعا للضرر المظنون ولقولهم نحن نحكم بالظاهر وقال عيسى بن أبان يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابع التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقا دون من
عداهم لا وأما القاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء فقد وافقوا الشافعي والوجه المنع إلا إذا عرف أنه لا يرسل إلا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن أبي عمير
من الإمامية لنا وجوه الأول عدالة الأصل مجهولة فلا تقبل روايته أما الأول فلأن عينه غير معلومة فصفته أولى بالجهالة والثاني لم يوجد إلا رواية الفرع
عنه وليست تعديلا فإن العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه ولو علم لم يصرح لأن الجهل يخفى منه حاله فلا يعرف فسقه ولو عينه
لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وأما الثاني فلأن قبول روايته وضع شرع عام في حق المكلفين من غير تمام وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل
ترك العمل به فيما إذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الأصل فإن قيل لا نسلم جواز أن يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل تبع لأن الفرع مع عدالته لا يستجيز
أن يخبر عن الرسول إلا ولد الإخبار به وليس له ذلك إلا مع علمه أو ظنه أنه قول الرسول إذ لو استوى الطرفان حرم الإخبار وإنما يحصل العلم والظن بأنه
قوله لو علم أو ظن عدالة الأصل ولأن الفرع مع عدالته ليس له أن يوجب شيئا على غيره أو يطرحه إلا إذا علم أنه أوجب ذلك أو طرحه وهذا يقتضي ظهور عدالة
الأصل فيوجب قبول روايته والجواب لا شك في أن العدل له أن يروي عن العدل وغيره ولا منافاة بين عدالته وروايته عن غير العدل فكون روايته عنهما ممكنة ولا ترجيح لأحد
الطرفين إلا بمرجح منفصل وقول الفرع قال الرسول يقتضي الجزم بإسناده إلى الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وهو يقدح في عدالته فلا بد من صرفه إلى
غير ظاهره وليس المراد أني أظن أنه قال الرسول لأنه أولى من أن يكون المراد سمعت أنه قال الرسول كذا لكنه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل إذ لو قال ذلك لأول
سامعه فسمعه ممن كان في ... ويمنع أن يكون مروايته يقتضي إيجاب شيء على الغير إلا بعد ثبوت عدالة الأصل فهو يثبت كونه عدلا بإيجاده الرواية ويجب على الغير لم
الدور ثم ينتقض ما ذكرتموه بشاهد الفرع إذا لم يذكر شاهد الأصل وبما ذكرتموه من أنه لا يجوز له أن يخبر إلا وله ذلك وإنما يتم مع عدالة الأصل ومن أنه لا يوجب على غيره
شيئا إلا إذا علمه قائم فيه مع أنه لا يقبل شهادته فلا بد من الفرق أن الشهادة يتضمن إثبات حق على الغير والخبر يتضمن إثبات الحق مطلقا من غير تخصيص فتنتفي التهمة
هنا لا هناك فجاز أن تؤكد الشهادة بما لا يؤكد به الرواية كالعدد ولأن شهود الأصل لو رجعوا لضمنوا فيجب على الحاكم معرفتهم بأعيانهم لأنا نفرق الشهادة وإن ترجحت
على الخبر لكون الخبر قد ترجح من وجه آخر وهو أنه يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين إلى يوم القيمة فيجب فيه الاحتياط أكثر من المثبت للحق على مكلف واحد والاعتذار
بالرجوع ملغى بالوفاة لشاهد الأصل فغير مكين مكن تضمينه الثاني جهالة تعيين الراوي أكثر من الجهل بصفته لأن مجهول الذات مجهول الصفات وظهور ... العكس ولو
كان معلوم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولا فإذا كان مجهول العين والصفة كان أولى أنه لا يقبل خبره الثالث من شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي والمرسل
لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات الشرط الرابع لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى الخامس لو جاز العمل بالمرسل لجاز أن يعمل في
عصرنا بقول الإنسان قال الرسول كذا وإن لم يذكر الرواة وهو متفق على منعه ولأن الظن يقوى بقلة الرواة السادس الخبر إما متواتر أو آحاد ولو قال الراوي أخبرني من لا
أحصيهم عددا لم يقبل لعدم التواتر فكذا في الآحاد اعترض على الثاني بأنه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته وكذا على الثالث وعلى الرابع بأن فائدة الذكر أنه قد يشتبه على

الراوي حال

الراوي حال المروي عنه فيعينه ليبحث الغير عنه ولا يتأتى هذه الفائدة مع الإرسال ولأنه مع التعيين يكون الظن المجتهد الباحث عنه بنفسه أقوى من الظن الحاصل بسبب
قبول قول الراوي وعلى الخامس بمنع الاستلزام فإن المرسل للخبر في زماننا إذا كان عدلا لم يكن به الحفاظ مقبولا وعلى السادس أن التواتر لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر
فإن المراد بالوصف هنا وصف خاص به وهو العدالة المختصة به ولا شك في جهالة الوصف عند جهالة العين بخلاف الأوصاف العامة والفائدة في التعيين
حاصلة مع الإرسال لا دائرة الوثوق بالعدالة وهي حاصلة على تقدير الإرسال والقوة والضعف لا تأثير لهما في العمل لعدم انضباطهما احتج الخصم بوجوه الأول
عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم ومفهوم قوله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فإذا انتفى الفاسق وجب القبول والفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره الثاني الإجماع على قبول المرسل
قال البراء بن عازب ليس كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله غير أنا لا نكذب وقال أبو هريرة عن النبي من أصبح جنبا فلا صوم له وقال إنما ... الكعبة
محمد قال ثم ذكر أنه أخبره به الفضل بن عباس وروى ابن عباس عن النبي لا ربا إلا في النسيئة ثم أسنده إلى أسامة وروى أن رسول الله لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة
ثم ذكر أنه أخبره به الفضل أخوه وقبلوا رواياته مع كثرتها وقد روي أنه لم يرو عن الرسول أكثر من بضعة أحاديث لصغر سنه وروى ابن عمر أن النبي قال من
صلى على جنازة فله قيراط من الأجر وأسنده بعد ذلك إلى أبي هريرة وقد اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وغيرهما وروى الحسن البصري حديثا
فلما روجع فيه قال أخبرني به سبعون بدريا وهذه الروايات تدل على أنهم كانوا يقبلون المراسيل الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه
مرسلا كما إذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يقال هل أخذته منه أو لا فإنه يسقط الأحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص الرابع الثقة إذا قال
رسول الله كذا فالظاهر الجزم به وكان الظاهر أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي قاله لأنه لو ظن أو شك أن النبي لم يقله لما حل له النقل الجازم لما
فيه من التلبيس على السامعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه وإلا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره والجواب عن الأول أن العمومات خصت في الشهادة فكذا
في الرواية والجامع الاحتياط وعن الثاني بمنع الإجماع ونقل البعض ليس بحجة وعدم الإنكار ممنوع لأن المسألة اجتهادية ولأن الصحابي الذي رأى النبي إذا قال قال رسول
الله كان الظن منه الإسناد فوجب على السامع قبوله ثم إذا بين الصحابي أنه كان مرسلا ثم رواه بإسناده وجب قبوله أيضا وليس قبوله في إحدى الحالتين دليلا على العمل بالمرسل
وعن الثالث أن المقتضي للعمل بالخبر إنما هو الظن فإذا قال الراوي قال فلان عن فلان مع طول صحبته كان أمارة تدل على أنه سمعه منه ومتى لم يعلم صحبته لم يقبل حديثه وعن
الرابع بالمنع من كونه تعديلا للعلم بأن الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لجرح فيه أو توقف والراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون سكوته عن
الجرح تعديلا وإلا لكان السكوت عن التعديل جرحا ونمنع عدم الجزم بالرواية عن الرسول مع تجويز كذب الأصل سلمنا لكن نمنع الجزم بأن الراوي له أن يقول قال
الرسول وليس حمل قوله على أعلم أو أظن أنه الرسول قال أولى من حمله على أني سمعت سلمنا أنه تعديل لكن لا بد فيه من ذكر سبب العدالة فلو صرح أنه سمعه من
عدل ثقة لم يلزم قبوله سلمنا قبول التعديل المطلق لكن من شخص يعرفه بعينه ولا يعرفه بفسق أما من لا نعرف عينه فلا نقبل لأنه ربما لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع
عليه العدل إذا عرفت فالحق عندي أنه إذا عرف أن الراوي العدل يصرح بخبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن ثقة قبل مرسله وإن لم يعرف ذلك فلا نقبل **تذنيب**
الأول إذا أرسل الحديث وأسنده غيره قبل الجملة لأن إسناد الثقة يقتضي القبول إذا لم يوجد ما يعارضه ولا منع منه إرسال المرسل لأنه يجوز أن يكون أرسله لأنه سمعه
مرسلا أو سمعه متصلا لكنه نسي شيخه نفسه وهو يعلم أنه ثقة في الجملة وكذا إذا أرسله مرة وأسنده هو أيضا أخرى الثاني إذا ألحق الحديث بالنبي وأوقفه غيره
على الصحابي فهو متصل لجواز أن يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فنقل كل منهما بحسب ما سمعه أو سمعه أحدهما يرويه
عن النبي وحكى ذلك وظن أنه ذكره عن نفسه الثالث لو أوصله بالنبي مرة وأوقفه على الصحابي أخرى كان متصلا لجواز أن يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن
النبي مرة وأخرى عن نفسه أو سمعه يرويه متصلا بالنبي مفتيا بذلك وظن أنه ذكره عن نفسه أما لو أرسله أو وقفه مدة طويلة ثم أسنده أو وصله بعد
ذلك فإنه يبعد أن ينسى تلك المدة الطويلة إلا أن يكون له كتاب يرجع إليه فيذكر ما نسيه الرابع من يرسل الأخبار إذا أسند خبرا قبل على الأقوى لاختصاص إرساله
بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لأن إرساله يدل على أنه إنما لم يذكر الراوي لضعفه فتركه له والحال هذه خيانة واختلف القائل بقبول
المرسل إذا أسند كيف نقبله فقال الشافعي لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه حدثني أو سمعت فلانا ولو أتى بلفظ موهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا إذا قال
سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين أن يقال حدثني وأخبرني فيجعلون الأول دالا على أنه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة والإجازة والمكاتبة الخامس
إذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف به فإن فعل ذلك لأن من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا في الرواية وإن لم يذكر اسمه لصغر سنه لا للجرح
فيه قبل عند من يكتفي بظهور الإسلام في العدالة ومن يشترط الفحص عن العدالة بعد إسلامه لم يقبله لأنه لا يمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فأشبه
المرسل أما من قبل المرسل فإنه ينبغي أن يقبله لأن عدالة الراوي تقتضي أنه لولا ثقته عنده لم يترك اسمه **الحادي عشر** في نقل الحديث بالمعنى اختلف الناس في أنه
هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي بالمعنى فجوزه الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد والحسن البصري وأكثر الفقهاء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين
والمجوزون شرطوا أمورا ثلاثة الأول أن لا تكون الترجمة قاصرة عن الأصل في إفادة المعنى الثاني أن لا يكون فيها زيادة ولا نقصان الثالث أن يكون الترجمة مساوية

المحدث يشك في حديث واحد منه غير معين لم يجز له رواية شيء منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون هو المشكوك فيه ولكن لو روى
عن جماعة حديثا وشك في رواته عن بعضهم من غير تعيين فليس له الرواية عن واحد منهم لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك ثم لو غلب على
ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز نقله ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه بانه حدثه فلا
يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يجوز له الرواية والعمل به لغلبة الظن بصدقه ولهذا كان احاد اصحاب رسول الله
ثم كانوا يحملون كتب الرسول عليه السلام الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل واحد الاخذ بها باخبار حاملها انها من اخبار الرسول ع
وان لم يكن فيها ما سمعه الحامل ولا المحمول اليها لكنها مغلبة على الظن ولا كذلك في الشهادة لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية
وفيه نظر لانا نمنع العمل بمجرد الكتب المنفذة بل باعتبار ابلاغ الرسل التي نفذت الكتب معهم وعلى هذا لو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب
الحديث انه صحيح والحكم بجواز الاخذ به والخلاف فيه كما لو ظن انه روى مع الاتفاق هنا على انه لا يجوز روايته عنه فهذا فيما اذا ظن الرواية عنه الرابع ان
يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير براسه او باصبعه فالاشارة هنا اصرف منها الحكم بالثبوت كانت كالعبارة في وجوب العمل لكن لا يجوز ان يقول حدثني
او اخبرني او سمعته لانه لم يسمع شيئا الخامس ان يقرا عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان لم يغلب على الظن استناد السكوت
الى التعني والتصديق بان الامر كما قرا عليه لم يعمل به اجماعا وان غلب على الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرا عليه والا لكان ينكر لزم السامع العمل به عند
الاكثر خلافا لبعض الظاهرية لانه حصل ظن انه حق في السكوت لانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته من الانكار فسقا لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح والعمل
بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية فذهب الفقهاء والمحدثون جميعا والمتكلمون لكنه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له ان يقول اخبرني مطلقا بل يقول اخبرني
قراءة عليه لان الاطلاق بالاخبار يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق كذب وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه اترويه عنا فيقول
نعم فالمتكلمون منعوا من الرواية هنا ايضا خلافا للفقهاء احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر العلم والسكوت لا عن غفلة مع ... مفيدة و
شبهها يفيد العلم بان المسموع كلام الشيخ فيكون اخبارا ولان لكل قوم ان يصطلحوا اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة اما على سبيل التجوز ثم تغلب
المجاز فيصار حقيقة معلومة او النقل الى تلك المعاني بحسب عرفهم ولفظ اخبرني وحدثني هنالك للمشابهة السكوت الاخبار في افادة الظن والمشابهة احدى
اسباب المجاز ولجاز هذا الاستعمال مجازا واستعملوا الاخبار فيما عليه صار كالمنقول عرفهم او المجاز الغالب وان ثبت ذلك وجب جواز استعماله فيها
على سائر الاصطلاحات وفيه نظر فانا نمنع اصطلاحهم على اطلاق اسم الاخبار على السكوت فانه المتنازع فلو اخذ مقدمة في الدليل دار احتج المتكلمون بانه لم يسمع من
الراوي شيئا فقوله حدثني واخبرني وسمعته كذب واجيب بانه الكذب بمنع مطرد بان العرف على اطلاقه على السكوت السادس المناولة وذلك بان يشير الشيخ الى
كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سواء قال له اروه عني او لم يقل ولو قال حدث عني ما في هذا
الكتاب ولم يقل اني قد سمعته فانه لا يكون بذلك محدثا له وانما اجاز له التحديث وليس له ان يحدث بعضه لانه يكون كاذبا ولو سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور
فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب فيقول سمعت هذا لاختلاف النسخ الا مع العلم بالاتفاق السابع الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي
ما صح عندي من احاديثي او قد اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني واعلم ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب
لكن في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين
واتفقوا على تسليط الراوي على قوله اجازني فلان كذا وحدثني اجازة او اخبرني اجازة وهل له ان يقول حدثني واخبرني مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم الجواز لان ذلك
مشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر الرازي من الحنفية ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في
الكتاب الذي اجاز له روايته جازت روايته بقوله اخبرني وحدثني وكذا لو كتب انسان صكا واشهد شهودا شاهدوه وقال اشهدوا علي بجميع ما في هذا الصك جاز لهم اقامة
الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا احتج الاولون بان المجيز عدل ثقة والظاهر انه لم يجز الا ما علم انه يرويه ولهذا لو اجاز باجازته روايته لم يروه كان فاسقا وهو بعيد من
العدل واذا علم الرواية او ظنت باجازته جازت الرواية عنه كالرواية وهو القارئ اعترض بان المحدث لم يوجد منه نقل الحديث ولا ما يجري مجرى نقله فلم يجز ان يقول الراوي
عنه اخبرني ولا حدثني لانه يكون كاذبا ولانه قادر على ان يحدث به فحيث لم يحدث به دل على انه غير صحيح عنده واجيب بالنقض بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو القارئ
فانه لم يسمع من الشيخ نقل الحديث ولا ما يجري مجراه وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كان قراءته عليه مع السكوت
دليل صحة الحديث وكذا الخلاف فيما اذا ناوله كتابا فيه حديث هو سماعه وقال قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلان كذا او اخبرني او حدثني
مناولة وكذا الحكم لو كتب اليه الحديث وقال قد اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته ويسلط الراوي على ان يقول كاتبني بكذا وحدثنا واخبرني بكتابته ولو
اقتصر على المناولة والكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية اذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه السادس

الاول نقل السيد المرتضى عن بعض الناس انه منع الراوي من لفظ اخبرنا اذا كان قاطعا على انه ما حدثه غيره ولا هو يقول حدثنا واخبرنا ومنعه السيد لجواز ان يأتي
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كما يقول الملك فعلنا وصنعنا الثاني لو قرأ الحديث على الشيخ هو بعمله فان دل على ما قرأه عليه جوز للمستمع العمل به تفريعا على
العمل بخبر الواحد وعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني كما لا يجوز سمعت لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا
عن ذلك وهذا كذب محض قال وكيف يصح سمعت حين حدثني واخبرني وهو خبر وحديث لا بان يكون سامعا واجاب عن جواز الشهادة بالاقرار بالبيع اذا
قرئ عليه واشهد على نفسه بما فيه بعد تسليمه بان اقراره به وقراءته عليه لا يقتضيان ان يكون يقول حدثني ولم يحدثه واخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان
ان يقول سمعت وانما يقتضي ذلك الثقة بانه حديثه وسماعه وروايته والشاهد لا يحسن منه ان يقول حدثني او سمعت لفظه بل يشهد على اقراره واعترافه
والفقهاء ان يقول كالشاهد لاعترافه على انه سمعه ورواه على ما قرأته عليه وليس له ان يقول حدثني واخبرني قال الفقهاء بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه
حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فتناقضه لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه
من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وفيه نظر لانا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة انه
سمعه من لفظه وادرك نطقه به الثالث قال السيد الاجازة لا حكم لها لان ما للمجاز ان يرويه له ذلك اجازه او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة
ونفيها وليس لاحد ان يجري مجرى الشهادة على الشهادة لانها يفتقر الى ان يحملها شاهد الاصل شاهد الفرع لان الرواية بالاجمال لا يحتاج فيها الا الى
ان الراوي يروي ما سمعه وان لم يحمله والرواية تجري مجرى شهود الاصل في انهم يشهدون وان لم يحملوا قال ومن يتصدق بالاجازة ان يقول حدثني
واخبرني فغير مصيب لان كل لفظ من ذلك كذب لان المجيز ما اخبر كما انه ما حدث السابع في انفراد الراوي بالزيادة اذا روى اثنان او جماعة خبرا او تفرد
احدهم بزيادة لم يروها ولا يخالف الزيادة المزيد عليه كما لو روى جماعة ان النبي ع دخل البيت وزاد بعضهم وصلى فهاهنا من يتبدل روايتهما فان تغاير
المجلس قبلت الزيادة فانه لا يمتنع ان يكون الرسول دخل ولم يصل في وقت ودخل وصلى في وقت اخر لكن البعض اهمل نقل الصلوة
ونقلها الاخر وكذا لا يمتنع ان يكون النبي ع قال في مجلس سئل فيه عن ماء البحر هو الطهور ماؤه ثم قال في مجلس اخر سئل فيه عنه ذلك بعينه ثم زاد
الحل ميتته وان كان كذلك فعدالة الراوي يقتضي قبول ما نقله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبوله وان اتحد المجلس فالذين لم يرووا الزيادة ان كانوا
عددا لا يجوز ان يذهبوا عن ضبط الواحد رد خبر الزيادة وحملت رواية ذلك على سهوه وانه قد سمعها من غير النبي ع وظن انه سمعها منه هذا
ان نفوا الزيادة والا فلوجود المقبول الموجب للقبول وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب وان كانوا عددا يجوز ان يذهبوا عن
ضبط ما رواه الواحد فان لم تكن الزيادة مغيرة لاعراب الباقي قبلت الا ان يكون الممسك صفا اضبط من الراوي لها وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين
وقال بعض المحدثين والحق رواية لا يقبل لنا ان عدالة الراوي يقتضي قبول خبره وامساك الراوي الاخر عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال عروض سهو
المحال بكون الرسول ع تكلم بالزيادة او عرض شغل قلب فكره بغيرها او عطاس او انساه او الالتفات الى محدث له الى غير ذلك من الشواغل واذا وجد المقتضي
السالم عن المعارض وجب القبول لا يقال الظاهر السهو على الممسك دون على الراوي لانا نقول لا نزاع في الجواز لكن راوي الزيادة ابعد من السهو فان
ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما لم يسمعه انه سمعه نعم لو صرح الممسك بنفي الزيادة وقال انه ع وقف على قوله هو الطهور ماؤه وانتظر
ولم يات بعده بكلام حصل التعارض ووجب الى الترجيح لائق لعل راوي الزيادة سمعها من غير الرسول ع فتوهم انه منه ولم يحمل الا الممسك على السهو لعله من
هذا السهو او لعل راوي الزيادة ذكرها على سبيل التاويل او التفسير فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي كما روي عن ابن عباس عن النبي ع انه نهى عن
بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث وكما روي عن النبي ع انه قال اذا زادت
الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة فظن الراوي ان الاستئناف اعادة الفرض في المائة الاولى فقال في كل خمس شاة فادرج ذلك في كلام النبي ع
ومع تعارض الاحتمالات فليس العمل بالزيادة اولى من تركها بل الترجيح للترك بوجهين الاول احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقه
الى الجماعة الثاني الترك على وفق النفي الاصلي والاثبات على خلافه فكان اولى والجواب بعيد حمل الرواية على التاويل فان الظاهر من حال العدل انه لا يدرج في كلام النبي ع
ما ليس منه لانه تدليس ولو وجد ذلك لبانه في كل حديث والترجيح الاول للترك لا يطرد على تقدير تساويهما والثاني ينتقض بما لو كانت الزيادة مفيدة لنفي
حكم لولاها لثبت وان كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كما لو روى احدهما ادوا عن كل انسان صاعا من بر وروى الاخر نصف صاع من بر لم يقبل الا في
عنده السهو لحصول التعارض ان الصاع صحيح بالنصب غير الصاع مع بالجر ومعارض له وحينئذ يرجع الى الترجيح الثامن لو انفرد راوي الزيادة و مسقطها
في رواية الحديث مرة مع الزيادة ومرة بدونها فان اسندهما الى مجلسين قبلت سواء غيرت الاعراب او لا وان اتحد المجلس فان غيرت الاعراب تعارضت
روايتاه كما تتعارض روايتا الراويين وان لم يغيره فان كانت مرات روايته للزيادة اقل من مرات امساكه لم يقبل لاحتمال الاقل على السهو اقل من حمل الاكثر

عليه الا ان يقول سهوت عن تلك الزيادة او تذكرت وهذه المدة فهنا يرجح الاقل على الاكثر لاجل التصريح وفيه نظر لان السهو هاهنا اقرب من السهو على انه يسمع
انه قد سمعه فيتعارض الترجيحان من الطرفين ويرجع الى غيرهما وان كان بعدد الزيادة اكثر فالرواية يحمل الاقل على السهو اولى ولان حمل السهو على نسيان ما
سمعه اولى من حمل السهو على توهم انه سمع ما لم يسمع وان تساويا قبلت الزيادة لان هذا السهو اولى من ذلك **تنبيه** اذا سمع الراوي حديثا واراد نقل بعضه
وحذف البعض فان كان المحذوف لا يتعلق بشيء من الباقي جاز ذلك بالجملة لانه بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض وان كان
الاولى نقل الخبر بتمامه لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وان كان للباقي به تعلق كان يشتمل على غاية مثل نهيه عن بيع الثمار
حتى تزهو او على شرط كقوله من نذر نذرا وسماه فليف به او استثناء كقوله لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء لم يجز حذف البعض الذي هو الشرط والغاية والاستثناء
لتغير الحكم ويلزم منه تبديل الشرع **المقصد العاشر** في القياس وفيه فصول **الاول** في ماهيته واركانه وفيه مباحث **الاول** في الماهية القياس لغة التقدير يقال
قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بالذرع وفي خصوص الامور الشرعية فيستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة واما في الاصطلاح
الجاري بين الفقهاء فيقال بالمعنيين الاول قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم
شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره صائما كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له اذا نذره معتكفا مصليا والاصل الصلوة
والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي لاجلها لم يكن الصلوة
شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي لاجلها لم يكن الصلوة شرطا في
الاعتكاف حالة النذر انها لما الثاني قياس الطرد وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق وهو باطل باصابة الحق بالكتاب والسنة والاجماع لان
اصابة الحق نتيجة القياس لا نفسه وقال الحنفي انه بذل الجهد في استخراج الحق وهو باطل بما تقدم وقيل انه عبارة عن التشبيه ويلزم منه ان يكون تشبيه
احد الشيئين بالاخر في المقدار او في بعض صفات الكيفيات كاللون والطعم قياسا شرعيا وقيل انه الدليل الموصل الى الحق وهو باطل بالادلة كلها وقال ابو هاشم انه
عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وليس بجامع لخروج القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فانه ليس بشيء ولانه حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه
قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من التشبيه وهو باطل بما تقدم وقال ابو الحسين
البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ويقصد بالتحصيل متعلق القياس ثم اعترض من نفسه بان الفقهاء يسمونه قياس العكس قياسا
وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم واجاب بان تسمية قياس العكس قياسا
من باب المجاز لفوات خاصية القياس فيه وهو الحاق الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المشابهة والحد يدل على ان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل
مثله ولان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس ونتيجة الشيء لا يكون هي نفسه وفيه نظر فان حكم الاصل لما كان مساويا لحكم الفرع في النوع
صح اطلاق الوحدة عليهما وقد يعرف الشيء بغاياته كما يقال الكون الذي يعرض بها الملاذ والكرسي ما يجلس عليه وقال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل
معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما وانما ذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم والقياس يجري فيهما ولم
يذكر الشيء لاختصاصه بالموجود ولو ذكر الفرع اوهم اختصاصه بالموجود وايضا فلا بد من معلوم ثان يكون اصلا لان القياس التسوية وانما يتحقق بين امرين فلا
لو لا الاصل كان اثبات الحكم في الفرع بمجرد التحكم وايضا الحكم قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا وايضا الجامع قد يكون حقيقيا وقد يكون حكما شرعيا وكل منهما
قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا والحد منطبق على الجميع واعترض عليه من وجوه الاول انه ان اريد بحمل احد المعلومين على الاخر اثبات مثل حكم الاصل واحدهما الفرع كان
قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فايدة وان اريد غيره فبينه والتكرار ولكن يجد بينهما في الحد بتقدير ان يكون المراد منه شيئا اخر لا يجوز
ذكره في تعريف القياس لتمام ماهية القياس من دونه فيكون زائدا لا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما يشعر باسناد الحكم في الاصل والفرع الى
القياس وهو باطل فان القياس فرع ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوته في الاصل متعلقا به دار الثالث الثابت بالقياس اعم من ان يكون حكما او صفة كقولنا الله
تعالى عالم فله علم قياسا على الشاهد فالصفة ان اندرجت في الحكم لزم التكرير في قوله من حكم او صفة لان الصفة احد اقسام الحكم وان لم يندرج كان التعريف ناقصا
لانه ذكر ثبوت الحكم وعدمه ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها فلا يخلو عن الزيادة او النقصان الرابع المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر
بجامع مطلقا ولا يتعرض في الحد لجزئيات الجامع من كونه حكما او صفة او نفيا للحكم او الصفة لوجود ماهية القياس منفكة عن كل واحد من تلك الجزئيات ولو كان
لا بد له من قسم ما او ما ينفك منه الماهية لا يعتبر في تحقق الماهية ولان الجزئيات لو وجب ذكرها في الحد لوجب ذكر جميع الجزئيات والجامع كما ينقسم الى الحكم والصفة
ونفيهما كذلك ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما او الوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغير ذلك الخامس كلمة او للابهام وماهية كل شيء معينة ولا ابهام
فيها ان الشيئين فلا يجوز ذكره في الحد لا يقال لكونه بحيث يلزمه احد هذه الامور حكم معين لا ابهام فيه فالمعتبر في الماهية ملزوم هذه الامور وهو كونه جامعا من حيث

انه جامع

انه جامع فيكون ذكر الزوائد لغوا السادس القياس الفاسد نوع من مطلق القياس لانه قابل للتقسيم اليهما ولانه قياس مع كيفيته فيكون قياسا وهو خارج
عن التعريف لان قوله بامر جامع يختص بالقياس الصحيح فيجب ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد وان لم
يحصل في نفس الامر والجواب عن الاول ان المراد من الحمل التشريك بينهما في حكم احدهما مطلقا وقوله في اثبات حكم او نفيه اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم
واقسامه وذكرها بيانا لا يكون تكرارا وفيه نظر فان التشريك والحمل واحد وعن الثاني ان القياس مركب من اصل وفرع وجامع وحكم الاصل لا يستند
في ثبوته ونفيه الى مجموع هذه الامور لعدم توقفه على نفسه ولا على الفرع بل يتوقف على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل
الا بناء عليه ولهذا قيل في الحد في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع والوصف الجامع ركن في القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل
ولا نفيه بالقياس بل بالعلة وليست نفس القياس والثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير وفيه نظر لانا منعنا من استناد حكم الاصل الى القياس ولهذا
اعترضنا على الحد بانه يشعر بنقيض ذلك وعن الثالث ان الحد انما هو للقياس الشرعي وليست الصفة حكما شرعيا وعن الرابع ان ذكر اقسام الجامع وان لم
يحتج اليه في تحقق ماهية القياس لكنه ليس لتوقف مفهوم القياس عليه بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وفيه نظر لان الجزئيات اخفى
من الكلي ولانه ما ليس جزءا لا يجوز ذكره في الحد ولان الاجزاء اظهر من كل شيء وعن الخامس ان التحديد والتعريف قد تم بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر جامع
بينهما وما وقع فيه الترديد يجري مجرى ذكر زيادة البيان وعن السادس ان المراد بالصحيح ثم اعترض على الحد بان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على
القياس بجملته وليس ركنا في القياس لان نتيجة الدليل لا يكون ركنا فيه والا لزم الدور فيلزم من اخذ اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حد القياس
ان يكون ركنا فيه وهو ممتنع وقد اخذه حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما وهو لمشاركة الى الفرع والاصل ثم جعل الحد بان القياس استواء بين الفرع
والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل وبطل بما ذكره فان الاستواء في حكم الاصل عبارة عن ثبوت الحكم في الفرع فان ونحلته الدور وارد
عليه ثم يخرج منه القياس المنصوص على علته وقيل انه عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فالاثبات
يراد به القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم او بعدمه وقد يطلق الخبر فيراد به الخبر باللسان لا الدال على الحكم
الذهني واما تصور المثل فبديهي لعلم كل احد بمماثلة الحار للحار ومخالفته للبارد ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب لكان الخالي
عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذلك التصور فيكون خاليا عن هذا التصديق ولما علمنا ان قبل الاكتساب نعلم بالضرورة هذا التصديق المتوقف على ذلك
التصور علمنا ان حصول ذلك التصور غني عن الاكتساب والحكم قد مر تعريفه ولا نعني بالعلوم متعلق العلم فقط بل والاعتقاد والظن لاطلاق الفقهاء
العلم على هذه الامور وسيأتي تعريف العلة وقلنا عند المثبت ليشمل الصحيح والفاسد لا يقال ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم كقولنا لو كان هذا انسانا
فهو حيوان ثم يستثنى العين للعين او النقيض للنقيض وبالمقدمتين والنتيجة مثل كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فانه يصدق اسم القياس في التلازم والمقدمتين
لانه عبارة عن التسوية ولا يحصل الا عند تشبيه صورة باخرى وهو منتف عن التلازم والمقدمتين مع النتيجة قلنا التسوية حاصلة لان الحكم في كل من المقدمتين
معلوم وفي النتيجة مجهول فالاستلزام المطلق من المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم في المقدمتين في صفة المعلومية لانا نقول قياس العكس
في الحقيقة متمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا
له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهو متمسك بنظم التلازم واستثناء لنقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم يثبت الشرطية بالقياس انما يكون شرطا للشيء في نفسه
لم يصر شرطا له بالنذر كان الصلوة وهو قياس طردي ويحصل في التلازم وفي المقدمتين مع النتيجة القياسية ولو كان هذا الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب ان
يسمى كل دليل به فان المتمسك بالنص يجعل مطلوبه مساويا للنص في المعلومية ولو صح ذلك لامتنع ان يقال اثبت الحكم في محل النص بل بالقياس ولو اريد تعريف القياس
قيل انه قول مؤلف اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر **الثاني** في اركانه قد عرفت ان القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما فلا يتحقق ماهيته
الا بهذه الامور الاربعة لانه نسبة بين شيئين هو المساوي لا من كل وجه بل في الحكم الشرعي لا بد ان الجامع صالح للتعليل فالامور الاربعة ضرورية الاول
الاصل الثاني الفرع الثالث العلة الرابع الحكم فاذا قلنا النبيذ مثل الخمر في التحريم فاصل القياس اما ان يكون هو الحكم الثابت في الخمر او علة ذلك الحكم او محل ثبوته او الدليل الدال
عليه وهو الاسكار المناسب له والنص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه وهو الخمر والمتكلمون جعلوه اسما
للنص الدال على ذلك الحكم ويضعف قول الفقهاء بان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في النبيذ ليس متفرعا عن الخمر لان الخمر لو لم يوجد فيه ذلك
الحكم وهو التحريم لم يمكن تفريع التحريم في النبيذ عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في الخمر امكن تحريم النبيذ عليه فالحكم المطلوب اثباته غير متفرع
على الخمر بل على الحكم الحاصل منه ويضعف قول المتكلمين من هذا الوجه لانا لو وقفنا علمنا بحرمة الخمر بالضرورة او بالعقل امكننا تفريع حكم النبيذ عليه ولو فقدنا
ان النص لم يدل على الحرمة في صورة خاصة لم يمكن ان يفرع عليه حكم النبيذ لا شرعيا قياسيا وان امكن تفريعا قياسيا وان ما رده كذلك لم يكن النص اصلا للقياس بل

ثم محل الوفاق ينبغي ان يكون الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم اذا عرفت هذا فنقول الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع
في محل الوفاق اصل في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف اما انا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته ونقطع بان ذلك الحكم ولا يطلب
علته امدا اصلا فانا نتوقف اثبات علة الحكم في الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم
اصلا فيه واما في محل الخلاف فما لم نعلم حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم فيه ولا ينعكس فكانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه ولا يصلح اقوال الفقهاء
من وجه لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل وثبت ان النص اصل لذلك الحكم فالنص اصل اصل الحكم المطلوب واصل الاصل اصل فجاز تسمية النص
بالاصل كما قال المتكلمون ولان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى المحل فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز ان يسمى اصلا كما قال الفقهاء لكن تسمية العلة في الفرع
اصلا اولى من تسمية الحكم في الاصل الذي هو محل الوفاق اصلا لان العلة متوقفة على الحكم والحاجة موثرة في الحكم فجعلها علة الاصل اصلا اولى من جعل
محل الحكم اصلا له لان التعلق الاول اقوى من الثاني وفيه نظر فان مطلق العلة ليس هو المؤثر بل العلة المؤثرة ومطلق العلة شامل للاصل لانه عاقلة قابلة كما
ان المؤثر علة فالعلة ولما كان الاصل ما يبنى عليه غيره كان معرفة الله تعالى اصلا في معرفة الرسالة من حيث ان معرفة الرسول يبنى على معرفة المرسل وقيل الاصل
المعلوم بنفسه من غير افتقار الى غيره فنقول في تحريم الخمر انه اصل لانه لا يفتقر الى غيره ثم حصل الخلاف في الاصل ما هو النص او الخمر او الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم
مع الاتفاق على ان العلة في الخمر هي الشدة المطربة فقيل هو الاصل عند المتكلمين انه النص الدال على تحريم الخمر كما تقدم لانه الذي يبتنى الحكم عليه وعند
الفقهاء الخمر لان الاصل ما كان حكم الفرع مردودا اليه ومقتبسا منه وهو انما يتحقق في الخمر وقال الاخرون انه الحكم الثابت في الخمر لان الاصل ما يتبنى عليه
غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر لا النص لانه الطريق الموصل الى العلم بالحكم ولا الخمر لانا نعلم الخمر ولا نعلم ان الحرمة
ثابتة فيه ولهذا الفرع كذلك وما اذا علم الحكم في محل النزاع لفظي واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعند الاخرين الحكم المطلوب اثباته لا نفس
محل الخلاف فيكون الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه هو المتفرع عليه واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف
لان محل الوفاق اصل لانه اصل الحكم الحاصل فيه لان محل الحكم فيه اصل للمقيس فالمحل اصل اصل القياس واما محل الخلاف فانه اصل فرع لانه اصل الحكم المطلوب اثباته
فيه وذلك الحكم فرع القياس فكان اصل فرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع اذا عرفت هذا فالمباحث الاتية
ابنا على مصطلحات الفقهاء في ان الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف واما العلة فهي الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في التحريم وجوهر
الثمنية او الكيل والوزن او الطعم في تحريم الربا واعلم ان هذا الوصف الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بمناسبة الحكم وقد لا يكون اما اشتمل عليه على ما سيأتي
واما الحكم فهو المطلوب اثباته في الفرع من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما

الثالث في تقسيم القياس وهو على ستة اوجه الاول قسمته بالنسبة الى العلم والظن القياس اما قطعي او ظني اما القطعي فهو ما كانت مقدماته قطعية
ولا خلاف في وجوب العمل به فانا اذا اعتقدنا اعتقادا يقينيا ان الحكم في محل الوفاق معلل بوصف ثم علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع حصل
لنا اعتقاد يقيني بان الحكم في محل النزاع كالحكم في محل الوفاق وان كانت المقدمتان ظنيتين او احديهما فالنتيجة ظنية فان كان في الامور الدنيوية كان حجة
عند الجميع وان كان في الاحكام الشرعية فقد اختلفوا فيه على ما يأتي ومعنى قولنا انه حجة انه اذا حصل ظن مساواة الفرع للاصل في الحكم كان مكلفا بالعمل به
ومنافيا لغيره ومن نفى كونه حجة منع منهما واعلم ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالغاء الفارق ويسمى تنقيح المناط وتارة يكون باستخراج الجامع
وهنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع ويسمى الاول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط الثاني قسمته
بالنسبة الى اولوية الحكم في الفرع وعدمها وتقريره ان المعنى الجامع بين الاصل والفرع اما ان يكون اقتضاؤه للحكم في الفرع اولى منه في الاصل او
يكون مساويا او ادنى فالاول كتحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التأفيف وهو في معناه سواء كان قطعيا او ظنيا والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم
نصيب الشريك في العتق والثالث مثل الحاق النبيذ بالخمر في التحريم وهذا الثالث متفق الاجماع على انه قياس واختلفوا في الاولين فقيل انهما قياس
وقيل انهما ليسا بقياس الثالث القياس اما جلي او خفي فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير منصوصة الا ان الفارق بين المقيس والمقيس عليه مقطوع
بنفي تأثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الابوين بتحريم التأفيف بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما
سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى هذا الفارق في احكام العتق وان النفس تنقاد اليه وغيره واما الخفي فهو ما كانت العلة
فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد الرابع القياس اما مؤثر او ملائم فالمؤثر يطلق باصطلاحين الاول ما كانت العلة الجامعة
فيه منصوصة بالصريح او بالايماء او مجمعا عليها الثاني الترتيب على الوصف في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم واما الملائم فالتأثير جنسه
في جنس الحكم ومنهم من جعل المؤثر ما اثر عينه في عين الحكم خاصة والملائم باقي الاقسام الخامس القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى القياس

معنى الاصل

معنى الاصل لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ان كان قد صرح به فان كان هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل فهو قياس العلة كالجمع بين النبيذ والخمر
بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا بالموجب الاخر كالجمع بين قطع ايدي
الجماعة لليد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها وان لم يصرح بالوصف الجامع
كالحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك بواسطة نفي الفارق سمي القياس في معنى الاصل السادس القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة
فيه المناسبة سمي قياس الاخالة وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم سمي قياس السبر وان كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد

الفصل الثاني في انه هل يتعبد بالقياس ام لا وفيه مباحث **الاول** في جوازه عقلا اختلف الناس فيه فجوزه اكثر الفقهاء من التابعين وبعض الامامية كالسيد المرتضى
وغيره والشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين وقال بعض الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر
وجعفر بن حرب باحالة ورود التعبد بالقياس وان اختلفوا في الماخذ وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم المنع مختص بشرعنا وبعضهم منع التعبد به في كل
الشرائع وقال القفال من الشافعية وابو الحسين البصري ان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والحق الجواز عقلا وان امتنع سمعا لنا على الاول
لا استبعاد عند العقلاء كافة في ان يقول الله تعالى لا تقض القاضي وهو غضبان لان الغضب موجب لاضطراب الفهم فقيسوا عليه ما كان في معناه كالجوع
والعطش وغيرهما وكذا لو قال حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة التحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتنة والعداوة فقيسوا عليه كل مسكر كذلك
فانه يكون حسنا غير قبيح ولو كان ممتنعا لما حسن ذلك الثاني القياس يفيد الظن فكما جاز التعبد بالظن في الفتوى والشهادة وخبر الواحد عند القائلين
به فالرجوع في التقويم الى الظن ايوجب في له العلم فليجز التعبد بالقياس لعدم الفرق بين الامرين الثالث التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بدونه وهي
ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال الفكر ومجتهد في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل الخلاف ولم تثاب بحيلة قد تنضبط احتج المانعون بوجوه
الاول قال النظام بنيت احكام الشرع فوجدناها مبنية على استواء المختلفات واختلاف المتماثلات فيمتنع القياس اما المقدمة فظاهرة فان بعض الازمنة
والامكنة اشرف من بعض مع استواء الجميع في الحقيقة في لثم ليلة القدر على الف شهر وشرف الكعبة على جميع البقاع وجعل التراب طهورا مع انه ليس ماحيا
للحدث بل يزيد في تسوية الخلقة وعين غسل المني والرجيع اتبن منه واولى بالتنظيف منه وطهر من انسال السبع على مثله واباح ارسال الفحل على البهيمة
الضعيفة وقصر الرباعية دون الثلاثية والثنائية واسقط الصلوة والصوم عن الحايض واوجب قضاء الصوم والصلوة اعظم منه واحل الحرة
القبيحة الشوهاء تحصن والمائة من الجواري الحسان لا تحصن وحرم النظر الى شعر العجوز الشوهاء مع انها لا تفتن الشاب واباح النظر الى محاسن الامة
الحسناء مع انها تفتن الشيخ وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وقبل في القتل والكفر شاهدين
ولم يقبل في الزنا الا اربعة وهو دونهما واوجب جلد الحر الفاجر وعوض ما فات من العبد العفيف واوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة ونفى العدة
بين المتوفى عنها والمطلقة مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما وجعل استبراء الامة بحيضة والعدة للمطلقة ثلث حيض واوجب غسل الاعضاء الطاهرة بالخارج من احد
السبيلين مع ان غسل ذلك المحل انسب واذا ثبت ذلك فنقول القياس على انه الصور يقتضي اذا ماثلت في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم امتنع
التعليل والا امتنع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم يمتنع ذلك علمنا امتناع الالحاق وهذه حجة النظام على امتناع
العمل بالقياس في شرعنا الثاني البراءة الاصلية قطعية والقياس ظني فالحكم الثابت بالقياس ان وافقها انتفت فائدته وان خالفها لم يجز العمل به لما مر من ان
الظني لا يعارض القطعي الثالث انما يتم القياس اذا سلم ان الاصل بقاء ما كان على ما كان عليه اولا اذ لولاه لم يعلم بقاء التكليف بالقياس لو علم به وطلع الاول
بقاء حكم الاصل فالحكم الثابت بالقياس ان كان نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل بقاؤه ظن ذلك العدم
فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى عبثا وان كان ثبوتيا بدليل لا يمنع ثبوته بالاخر لانا نقول مسلم لكن تعبدنا لا يفتقر الدليل الثاني الى الاول واما
انا افتقر فلانه يحتمه يخلو عليه غير فائدة وان كان اثباتا فقد سبق ان الاصل البقاء واستلزامه ظن عدم الحكم لسبق العدم فلو اقتضى القياس ثبوته مع
ان القياس متفرع على اصالة البقاء لزم التعارض بين اصالة البقاء الذي هو الاصل والقياس الذي هو الفرع ومثله للتعارض يقتضي ترجيح الاصل
على الفرع فيبطل القياس الرابع القياس انما يفيد ظن الحكم لو ظننا كونه في الاصل معللا بالوصف والثاني باطل لما يأتي من استحالة تعليل الاحكام الشرعية
وهذه الوجوه الثلثة تخرج من انكر افادة القياس الظن وهو من منع القياس في جميع الشرائع الخامس القياس يفيد الظن والظن لا يجوز اتباعه لانه قد يخطئ وقد
يصيب فالامر به امر بما يجوز ان يكون خطأ وهو باطل وهذه حجة من منع من اتباع الظن السادس العمل بالقياس عمل بما دون البيانين لان تنصيص صاحب
الشرع على الحكم اظهر في البيان من التفويض الى القياس بالضرورة ونحن قادرون على العلم بالامكان التنصيص على احكام الوقائع الكلية كما في الشهادات
والفتوى وقيم المتلفات واروش الجنايات والتمسك بالامارات في معرفة القبلة والامراض والاعلاج والامور الدنيوية لاختلافها باختلاف الاشخاص والازمان

والامكنة والاعتبارات والوجوه فيتعذر التنصيص عليها لانه تنصيص على ما لا يتناهى فلهذا اكتفى فيها بالظن لكن الاقتصار على الامور الثلثة على الاصل والحال
لا يمتنع اذا لم يقع البيان على ابلغ الوجوه حتى من المكلف حل عدم التنبيه على صعوبة البيان لاجل تقصيره فالاتيان بالبيان الحاصل ازاحة لعذر المكلف فكان
كاللطف وترك المفسدة في الوجوب التاسع التعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف بان يظن كل واحد من المجتهدين خلاف ظن الاخر اما في العلة او في غيرها
والاختلاف ليس من الدين لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله ولا تفرقوا ولا تنازعوا ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وكانوا
شيعا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ذكر ذلك في معرض الذم فلو كان من الدين لم يكن عليه ذم الثامن اذا اختلفت الادلة في نظر المجتهدين
فانه قيل كل مجتهد مصيب لزم كون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وان قيل المصيب واحد فليس تصويب احدهما اولى من الاخر التاسع قال اوتيت
جوامع الكلم واختصر لي الحكمة اختصارا فلو جاز التنصيص منه على الاشياء الستة في الربوا وقصد القياس في غيرها عليها مع انه كان قادرا على ما هو
اصرح والخلاف والجهل ابعد بان يقول حرمت الربوا في كل مطعوم لكان مقتصرا عن المفهوم الظاهر منكرا لاصل المعول به بين الناس الى امر خفي مختلف
فيه بين العقلاء وهو مناف للحكمة والمصلحة العاشر حكم الاصل ان ثبت بالنص امتنع اثباته في الفرع التابع له لعدم وجود النص فيه ويمتنع اثباته فيه
بغير طريق حكم الاصل والا لما كان تابعا ولا مثالا وان ثبت لعلة كان الحكم المطلوب به في الاصل معللا بعلة مظنونة وهو محال ولان العلة في الاصل
مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه والمتفرع عن الشيء لا يكون مثبتا لذلك الشيء والا دار الحادي عشر النص على العلة لا يستلزم التعدية لقصور
اللفظ عنه فانه لو قال اعتقت كل اسود لا يقتضي جميع السودان بخلاف ما لو قال اعتقت غانما لسواده فالمستنبطة اولى الثاني عشر لو جاز التعبد بالقياس عقلا
في الفروع لظن المصلحة لجاز مثله في اصول الاقيسة والثاني محال والاول التسلسل الثالث عشر الشرعيات مصالح فلو جاز اثباتها بالقياس لجاز ان يتعبد بالاخبار
عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو محال الرابع عشر القياس رجم بالظن ومجهول تكليف الخلق به لئلا يخطئوا فيه فيحكمون بما يكون
بخلافه الحق الخامس عشر حكم الله تعجيزه وذلك لا يعرف الا بالتوقيف لا بالقياس الذي هو من فعلنا الا من قبل الشارع السادس عشر الجلي من الاحكام الشرعية لا يعرف
الا بالنص فالخفي اولى كالمدركات فانه الجلي والخفي متساويان في انها لا يدرك الا بالحس السابع عشر لو كانت الشرعيات عللا لاستحال انفكاكها كما في العلل العقلية فانه
يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركا فالحركة علة لكونه متحركا وذلك يقتضي ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليه
وهو محال الثامن عشر لو كان القياس حجة لكان حجة مع النص والثاني باطل بالاجماع التاسع عشر نظر القايس لا بد له من متعلق ولا متعلق فيه سوى النص
والحكم هو الوجوب والحرام ونحوهما وليس المنظور فيه النص لاختصاصه بالاصل والحكم من فعل المكلف فيلزم اذا لم يوجد فعل المكلف ان لا يصح القياس ويلزم
من فساد الامرين فساد القياس الشرعي العشرون لو جاز التعبد بالتحريم او التحليل او الوجوب بمجرد ظن المشابهة لاصل الحرمة بناء على امارة لجاز ان يتعبد
به عند ظن المشابهة من غير امارة وهو محال الحادي والعشرون لو جاز التعبد بالقياس لكان على علية كلا فائدة الا التعليل اما النص فهو مستغنى المستنبطة
التي فيها الخلاف او العادات وليست مثبتة للاحكام الشرعية ولا تكون مثبتة لامارات الثاني والعشرون لو كانت المعاني المنتزعة من الاصول ادلة على حكم
الاحكام في الفروع لم تنفك كونها ادلة على شيء سواء كان من المنصوص او الاتفاق واتفق على احتياج المستنبطة الى دليل والمحتاج الى الدليل لا يكون دليلا الثالث
والعشرون لو غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر لكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او قوتا او ما اوجب مراعاة المصلحة في ذلك لا مصلحة في تحريم
بيع ما هو مصلحة الرابع والعشرون لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبيا بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس والتالي باطل الخامس والعشرون القياس
من فعلنا فلا يجوز ان يتوصل به الى معرفة المصالح السادس والعشرون لا بد في القياس من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز ان لا يكون معللا
وبتقدير التعليل جاز ان تكون العلة غير ما استنبطه وبتقدير ثبوته بما استنبطه احتمل ان لا يكون متحققا في الفرع ان كان وجوده فيه ظنيا وما هذا حكمه لا يصلح
دليلا السابع والعشرون التعبد بالقياس يستلزم تقابل الادلة وتعاندها وان يكون الشيء موجبا للشيء ومحرما له والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان الفرع
اذا تردد بين اصلين حكم احدهما الحل والاخر الحرمة فان ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وهو محال الثامن والعشرون
لا بد في القياس من علة جامعة والعلل الشرعية لا بد ان تكون على وزان العلل العقلية لكن العلل الشرعية عند القائلين بالقياس يجوز ان تكون ذات اوصاف
والعلة العقلية ليست كذلك فانها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا واستقلال السواد بكون محله اسود ونحوه والاعتراض على الاول
بان مدار الاحكام الشرع رعاية المصالح المعلومة والصور التي ذكرتموها في البيان خلاف ذلك محصورة قليلة نادرة بالنسبة الى عادة الشرع فلا يقدح في
الغالب كالغيم الرطب يظن وقوع المطر وان كان في بعض الاحيان يتخلف عنه ولا يقدح ذلك في الظن كذا ههنا اذا ظن الجامع بين الاصل والفرع و
ظهر صلاحية التعليل فالعقل لا يمنع من ورود التعبد به بالالحاق وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة لم يكن ذلك لامتناع ورود التعبد بالقياس
بل لانتفاء او لعدم صلاحية ما وقع جامعا او لمعارض في الاصل او الفرع وحيث جمع بين مختلفات الصفات انما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل

او لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل فانه لا مانع عند اختلاف الصور ولهذا يجوز في الحكم ان يعلل بعلل مختلفة لان الحكم يثبت في الكل بالقياس
وعلى هذا نقول ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما لعدم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق او لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه اصلا واما القياس
فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا فيه وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق وفيه نظر فان الشلمغانية لا يتاتى منهم الاعتذار بان الشارع يعتبر المصالح
لانه مناف لمذهبهم سلمنا لكن حجة عليهم كان المصالح الشرعية خفية عما البلغاء لا يكون اشتراك منشأ المصلحة في شرعية الحكم وعلى الثاني بالنقض
بالعمل بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين وبالعمل بالظن في الامور الدنيوية وبالاقرار وفيه نظر لان صور النقض ان وقع الاجماع عليها حصل الفرق وعدم
الاجماع على العمل بالقياس والا منعنا الحكم في الاصل وعلى الثالث بانتقاضه بالامور المذكورة وعلى الرابع ما يأتي من جواز التعليل وعلى الخامس بالنقض
بالامور المذكورة وقد سلف وجه النظر فيه وعلى السادس بالتزام جواز ارتكاب ادون البيانين مع امكان اعلاهما وعلى السابع بان الاختلاف بين المجتهدين
من غير تعدد مطلقا في جميع الشرائع والملل من عند الله وهي مختلفة ولو كان الاختلاف مذموما لما لا الملل لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم مخطئة
وفيه نظر فان اختلاف الملل حصل بالنسخ والحكماء مختلفة غير مجتمعين فيها بخلاف اختلاف المجتهدين المستلزم لارتكاب الخطاء من بعضهم وقد ذم تعالى
المختلفين الحكام في الاحكام في قوله يرد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم تجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم
فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان
بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله سبحانه دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله يقول ما فرطنا
في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وان القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات الا به وهذا نص في ذم الاختلاف وعلى الثامن
بان كل مجتهد مصيب لان حكم الله تعالى في حق كل واحد ما ادى اليه اجتهاده وهو لا يمنع من كون كل من المتنافيين حقا بالنسبة الى شخصين كالصلوة
وتركها في حق الحائض والطاهر وكالجهات المختلفة في القبلة وفيه نظر لما يأتي من امتناع تصويب المجتهدين واحكام الله تعالى تابعة للمصالح لا
لاختيار العباد والا لبطل التكليف والصلوة وتركها ليس من هذا الباب لانهما وان تنافيا بالنسبة الى شخصين غير تابعين لاختيارهما وعلى التاسع
انه العدول من اوضح الطريقين الى اخفاهما لاجل البلاغة لورود الكتاب بالفاظ مجملة لا تدل على المعين وبالفاظ عامة لا يراد بها الخاص وبالمطلقة
لا يراد المقيد لان الغاية الارشاد الى القياس ليزداد الثواب بالاجتهاد وعلى العاشر بان حكم الاصل وان ثبت بالنص او الاجماع لا بعلة فان العلة
مقتضية في الفرع ويمنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق حكم الاصل فانه يجوز اثبات حكم الاصل بدليل قطعي وفي الفرع بظني ولا يلزم من تبعية
الفرع لحكم الاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما والا لانتفت التبعية وعلى الحادي عشر بان بعضهم قال انه يعتق قطعا وقصده للسواد عتق كل اسود
وقال الاخرون لا يكفي القصد بل لا بد من ان ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كان في كل عبد له اسود وغايته اطلاق الخاص وارادة العام وهو
سائغ لغة كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم حملا على النهي عن الاتلاف العام وكذا قوله والله لا اشربن لك ماء من عطش وقال الاخرون لا يكفي مجرد النية
والارادة في العتق بل لو قال مع ذلك قيسوا عليه كل اسود عتق كل اسود وهو اختيار البصري من الشافعية واخرون يقولون لا يكفي القصد والنية ولا
القياس لان حق الادمي مضيق فانما يعتق من نص على عتقه بالخصوصية بخلاف التعبد بالامور الشرعية لان العتق من باب التصرف في املاك العبيد بالزوال
ولا كذلك الاحكام الشرعية وعلى الثاني عشر انه لم يرد النص بالحكم في اصول الاقيسة فلا يمكن التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل اخر جائز او انه
امتنع لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه وعلى الثالث عشر بالمنع من استحالة ورود التعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار
عن ظن اذا ظهرت امارة كونه في الدار بجواز ان ينصب الله تعالى على كونه في الدار امارة فاذا ظننا فيها جاز ان يتعبدنا بان ينتقل من ظن كونه فيها الى العلم
بكونه فيها او يتعبدنا بالخبر عن كونه فيها هكذا حكى قاضي القضاة عن ابي عبد الله ثم اعترضه بانه لم يسو بينهما لان الامارة الدالة على الكون في الدار نقلتها
من الظن الى العلم وههنا لم ينتقل ظن حكم الفرع الى العلم وحكى القاضي عن ابي هاشم المنع من جواز الاخبار وقواه ابو الحسين بان السائل انما يجيز التعبد
بالاخبار عن ظن الكون اذا منعناه والاخبار فيه لانه شرط حسن الخبر صدقه اما العبادات الشرعية فانها تتبع المصالح وقد يكون الفعل مصلحة اذا
فعلناه ونحن على صفة ما ومتى لم نكن عليها لم يكن مصلحة والظن بشبه الفرع للاصل صفة وعلى الرابع عشر بعد تسليم وجوب المساواة بجواز كون التعبد
بالقياس مصلحة وقد استاثر الله تعالى بالعلم بها وما ذكروه ينتقض بورود التعبد بالنص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة والتقويم وارش
الجنايات وتقدير النفقات وعلى الخامس عشر انه مهما لم يقم دليل على وجوب التعبد بالقياس من نص او اجماع فانا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه وان كان
يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال الشارع قد تعبدتكم بالقياس فمهما رايتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنكم انه ثبت لعلة ولها تحقق في صورة اخرى

فتيمو هامان ذلك احتيار الامر اثبات الحكم في الفرع وانه لم يرد مثلها النص فانعقاد الاجماع عليه يكون كافيا فيه وعلى السادس عشر انه قياس تمثيلي
من غير جامع وعلى التاسع بالفرق فان العلل العقلية مقتضية للحكم لذاتها الا في موضع خلاف الشرعية فانها معرفات ولا استلزام في كون الوصف علة على
الحكم في زمان دون اخر ويمكن ان يكون الوصف باعتبار ما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون بعض كما اوجب الصوم في وقت وحرمه في اخر
ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاؤه في اخر وعلى الثامن عشر بان القياس جاز ان يكون حجة مع النص الموافق لا المخالف
الرافع لحكمه الواحد فانه حجة لا مع النص المخالف الرافع وعلى التاسع عشر بان نظر التابعي في الفرع وانه لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع
والدلالة التي كونه ملتزما اثباتا لحكم في الفرع وليس الحكم فعل المكلف بل الوجوب والتحريم المتعلق بفعله وعلى العشرين ان الظن انما حصل بمشابهة
شيء لاخر محرم من غير امارة من العقل ورود التعبد بتحريمه وانه لم يرد الشرع به وفرق بين الظن عند سبب وامارة وبينه مجردا من الامارة وعلى
الحادي والعشرين منع الحصر فان تعريف كون الوصف علة بالايماء وغيره من طرق التخريج وعلى الثاني والعشرين ان كون الاوصاف المستنبطة
او كونها الاحكام في الفروع ليست ادلة الا على اثباتها مثل انها النائية على العلل العقلية بل بالوضع والتي منها جعل الشرع لها ادلة فلذلك افترق
وجعلها ادلة الحيز هلو وعلى الثالث والعشرين ان بحث الاصولي في هذه المسألة غير مختص بتصحيح الاقيسة الخاصة في احاد المسائل بل في جواز التعبد
بالقياس في الجملة والوجه في ظهور المصلحة في التعليل بطعم جنسا او مكيلا جنسا او غير ذلك مما يختلف باختلاف مسائل الفروع فالناظر في احاد المسائل
ان لم يحصل له وجه المصلحة ولا رجح الهندسة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس باطل وعلى الرابع والعشرين ان كل حكم شرعي فلا امر معين فيه
اذا جعل الله تعالى عليه امارة والتعليل بكون الاحكام الشرعية بيان الحكم ومعرفة كون الاحكام وحيث لم يجعل له امارة بل علية لم يكن معلوما وعلى
الخامس والعشرين منع استناد التوصل الى معرفة المصالح الى العقل الكاتبي وانما العلة القابل اثبات مثل حكم الاصل في الفرع المعرفة للمصلحة للاخذ
من حكم الاصل وعلى السادس والعشرين انه متى غلب على ظن القايس كونه معللا وظهرت له علة ونظره مجردة من المعارض تحقق وجودها في الفرع
كان له القياس والا فلا وعلى السابع والعشرين ان العلل الشرعية غير موجبة لذاتها فاذا تقابلت في نظر القايس فيما يساعد على التحليل والتحريم مثلا كان له
من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين فان تعدد احديهما عمل بها الا توقف او تخير وعلى الثامن والعشرين بالمنع من موازنة
الشرعية للعقلية لان الشرعية امارة ولا يمتنع ان يكون الظن الحاصل منها من مجموع اوصاف لا يستقل البعض به كالظن بوقوع المطر عند هبوب الرياح وتكاثف
الغيم ونحو ذلك احتج القائلون بوجوب التعبد بالقياس عقلا بوجوه الاول ان الصور التي هي محل الاحكام غير متناهية والنصوص متناهية فلولا وجوب التعبد
بالقياس لتعذرت معرفة ما كلفنا به من الاحكام الثاني اذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس وانه من محل الضرر وجب اتباعه عقلا
تحصيلا للمصلحة ودفعا للمفسدة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لمن ظن مثله وان جاز ان يكون السلامة في القعود والتلف في النهوض الثالث
العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فان العقل موجب لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب
عن الاول بمنع عدم تناهي الصور فان الجزئيات وان كانت غير متناهية لكنها مندرجة تحت اجناسها المتناهية فاذا ورد النص على تلك الاجناس حلت
الجزئيات تحته وكانت منصوصا عليها وان كانت غير متناهية لا يقال يفتقر في اندراج كل جزئي تحت كليه الى الاجتهاد فلم يتم اثبات الحكم فيه بالنص لانا نقول
من باب تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس سلمنا لكن يمنع كون العموم متعلقا بالتعميم لامكان ان يقال انما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق الجملة وعن الثاني
العقل يوجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل ان كان عليه ثم متعلقا بما ظنه العبد فلا يجوز ان يبيح الله تعالى انتفاء المصلحة في
القياس وانه مضر في حقهم فلا يكون العقل موجبا للقياس سلمنا ايجابه ذلك لكن اذا لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس وعن الثالث انها مبنية
على انه لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى علمه بان المصلحة في القياس ما ظنه العبد وذلك ممنوع ولان العلة الجامعة قد لا يكون طريق
اثباتها المناسبة سلمنا انحصار الطريق في المناسبة وانه لا طريق الى معرفتها الا العقل فلم قلتم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما ذكروه
من العلل العقلية فالعقل انما يقتضي ملازمة معلول العلة العقلية لها لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما كانت علة
بمعنى الامارات فلا يجب القياس **الثاني** في المنع من وقوع التعبد بالقياس اختلف القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلا في وقوعه فقال بعضهم وقع التعبد به وقال
اخرون لم يقع واتفق الاولون على ان السمع قد دل عليه واختلفوا في ثلاثة مواضع الاول هل في العقل ما يدل عليه قال ابو الحسين البصري والقفال من الاشاعرة نعم
به وانكر الباقون من الاشاعرة والمعتزلة ذلك الثاني قال ابو الحسين دلالة السمع عليه ظنية وقال الباقون قطعية الثالث ذهب النهرواني والقاساني
الى ان الواقع القياس في صورتين الاولى ان تكون العلة منصوصا عليها بصريح اللفظ او بايمائه الثانية قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال الباقون
بسائر الاقيسة واما القائلون بان التعبد بالقياس لم يقع فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع

بهذا بل تمسك في نفيه بالادلة السمعية وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم
بين يدي الله فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثالث قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس اقتفاء لما ليس به علم الرابع قوله ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا نهى عن اتباع الظن والقياس ظني
فخرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي الخامس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله واثبات الحكم في الفرع لاجل القياس بغير ما انزل الله السادس قوله تعالى ما
فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفيه تبيان كل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكل ما ليس في الكتاب وجب
ان لا يكون حقا فان دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا السابع قوله تعم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله تم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون
الحلال ويحللون الحرام لا يقال هذه اخبار احاد فلا يعارض الادلة العقلية لانا نقول الدليل الذي يستدلون به على جواز القياس يفيد دفع الضرر المظنون فيجب
الاحتراز عنه وخبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل بالقياس افاد ظن ان التمسك به سبب للضرر فحينئذ يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى
من الاخر والاولى بالعمل بما قلناه اولى لان المسئلة علمية والبلوى بها عامة وهي اصل من اصول الدين فلا يكتفى فيها بالظن ويقابل فيها التاسع اجماع الصحابة
على القدح بذم القياس قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان
يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله
فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلعم فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال علي عم لو
كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال عم من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال انما قلتم في دينكم بالقياس احللتم ما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله
ولم يقل بما رأيت وقال لو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لنبيه ولكن قال له وان احكم بينهم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس
وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم
القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي لعل العلك من المقاييس وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وقالت عائشة اخبروا زيد بن
ارقم انه احبط جهاده مع رسول الله صلعم بقوله بالرأي في مسألة العينة وقال الشعبي ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رأيهم فالقه في الحش
وهذا الانكار من الصحابة والتابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا نقول ما ذكرناه
اولى لان المتمسك صريح على ما ليس بصريح العاشر اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم عليهم السلام واباءهم انكار القياس والمنع
من العمل به كما نعلم المذاهب المنقولة من الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد علمت ان اجماع العترة حجة الحادي عشر لو جاز العمل بالقياس لجاز الاختلاف منهيا عنه
والتخليط المترتب ولا ثاني فلا مقدم مثله وبيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات وهو يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لامتناع الاتفاق
فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين الثاني عشر لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق سائر عبيده السود فضلا
عما اذا لم يامر بالقياس فكذا لو قال الله تعالى حرمت الخمر لاسكارها كيف يجوز القياس عليه الثالث عشر لو كان الله تعالى ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القايسون مطيعين
للنبي صلعم في ذلك لكونهم مطابقين له مجتهدهم اليه الرابع عشر لو جاز التعبد بالقياس لجاز التعبد بمقاييس فانه ما من فرع ويشبه اصلين متضادي
الحكم وذلك يقتضي ثبوت نهايته وذلك محال فعلمنا انه تعالى لم يتعبدنا بذلك الخامس عشر سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة
اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها رفع الحاجة اليه فاذن لسنا متعبدين به اعترض على الاول من القرآن بان الدلالة لما
دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك
الحكم وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة على ان موقوف على كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد
من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به مقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة والنهي عن العمل بالظن حجة عليكم لان ترك القياس ليس قطعيا
بل ظني ومن حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل على ان ذلك مختص بالرسول لامكان استفادته الاحكام من الوحي بخلاف غيره وكون الكتاب لم يفرط
فيه شيء المراد انه فيه بيان كل شيء اما بلا واسطة او بواسطة والاستنباط منه وعلى الاحاديث بانها معارضة بالاحاديث الدالة على القياس
والتوفيق بصرف النهي الى البعض والعمل الى البعض وكذا على الاجماع لان الذين رويتم عنهم الانكار روي عنهم العمل به والتوفيق ما تقدم من صرف النهي الى بعض
انواعه ونحن نقول به لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرايط مخصوصة وعلى اجماع العترة منعه وروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون

من الائمة جواز العمل بالقياس وعلى استدلاله الاختلاف بوروده على الادلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا وعلى جميع السؤال لا يجب علينا
وقال النبي لاسامة بن زيد هلا شققت عن قلبه ولو بعض بينة على الحكم ثم قال فقيسوا عليه جواز القياس لحمله لفظه الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة
حاجتهم ومسرقة نحو عن وقهم وصوابهم وعلى الثالث عشر قال القاضي المعتضد لا يمتنع ان يكون الله تعالى قد اعلم نبيه صلى الله عليه وآله بالقايسين ممن سلكوا اليه القياس كانوا
مطيعين له ولا يمتنع ان يكون مرادا دون الخلاف من المجتهدين ان يجتهدوا الاجتهاد الصحيح ويفعلوا بحسبه فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي صلى الله عليه وآله فان قلت متى اراد
الله تعالى حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضي عبد الجبار في موضع انه من يجعل المصيب واحدا وعليه دليل يقول انه الحكم الفرع عند نصب الادلة الدالة على
ومن يصوب كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم اراد احكام الفروع عند نصب الامارات وقال آخرون عند نصب الادلة على العمل بالقياس واختاره القاضي في
بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال واختاره في موضع آخر وقال ابو الحسين انه تعالى اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس ونصب الامارات الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك وعلى البعض مترتبا على الباقي وعلى الرابع عشر بمنع كون
كل فرع يشبه اصلين سلمنا لكن من منع القياس يقول انه تعالى جعل طريقها معرفة قوة شبهه باحد الاصلين فاذا رجح المجتهد ظفر به ومن يجوزه يحكم
بالتخيير وعلى الخامس عشر بمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس ويمنع قطعية الحكم والمتابعة لقوله متى ظننت
الحكم فقد اوجبته وقطعا والالكانت الاحكام تابعة للظنون لا المصالح وهو باطل بل كان الحكم مظنونا كذا وجوب العمل بها الظن ومعنى النقض بين يدي
الله ورسوله اعتقاد بثبوت حكم شرعي فيما لم ينص الشارع عليه فترك القياس الاصل وهو معلوم الى ان يظهر المراد منه ويمنع وصف المستنبط من المنزل
بانه منزل وهو ظاهر وانما نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم اتصافه بما يضاد المعرفة ينهى احاد الامة عنه اولى وكون الوحي
طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا ويمنع كون الاستنباط من الكتاب والصحابة لم يمنعوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذموا
القائل به ومنعوا العمل به من غير تقييد ومصيرهم في الاحكام التي نعتها ان استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الى الاحاديث وغيرها سلمنا لكن النوع الذي
امروا به غير متميز عن المنهي عنه فلا يجوز المسند بشيء منه ومنع اجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار ويطلع من المقالات علم ان الائمة عليهم السلام انكروا القياس
انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية فقول الزيدية ليس بحجة لانهم يرجعون الى ابي حنيفة في مذاهبهم والادلة
العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول النص والمراد منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيهما لقصوره في النظر وعدم استيفائه
البحث والاجتهاد وعتق جميع السودان انما كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما السواد فقيسوا عليه لم يقع لعدم العبارة التي جعلها الشارع مناطا للعتق وانه
كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما السواد وقس عليه سائر العبيد كان للوكيل عتق الجميع والطاعة والامر لا يلتبسان بالاحتمال ومن لا ندعي ان كل فرع يشبه
اصلين بل اكثر الفروع يشبه اصولا متعددة ولا اولوية للبعض والنصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام

الثالث في شبه القائلين بالقياس والرد عليها اعلم ان الناس طولوا في هذا الباب واستدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ونحن نبين قصورها
ان شاء الله تعالى الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور و
الموضع الذي يعبر عليه والعبرة الدمعة التي تعبر من الجفن وعبرت الرؤيا اي جاوزتها الى ما تعبر عنه فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس مجاوزة الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه والاعتراض من وجوه الاول بمنع كون
الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال للمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال لمن لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقوله تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ وقال السعيد من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة
فلا يكون حقيقة في غيره الاتعاظ دفعا للاشتراك او نقول اولى من هذه الادلة لانها التي يتبادر الى الفهم الثاني سلمنا ان ما ذكر حقيقة لكن شرط الحمل
عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خاليا عن النظم
اللغة والعرف ويعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل
بدليل فقد عبر منه الى المدلول فسمي الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يختص بخصوصية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات باحدى الدلالات الثلاث فلا يدل على النوع الذي هو
المجموع مما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه لا يقال الامر بالمشترك بين الافراد امر بها لا يوجد الا في ضمن واحد منها والامر
بالمعين امر بما هو من ضروراته فالامر بمطلق الاعتبار يقتضي الوجوب امر بافعال احاد افراده فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة المقتضي للافراد
اليها فالامر الا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع الاخلال بالماهية فلا يكون المسمى مامورا به فيجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه

لانا نقول بمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب تقدير نوع آخر غيره وهو الاتعاظ الا انا نقول انه يفيد الاتعاظ فقط وانتم
تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فان الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ فيخرج عن الامر بالاتعاظ ويحصل
ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع آخر غير الاتعاظ فهنا انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته
وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ
الاعتبار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صورة متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الذي نريده من افراده ما يسمى اعتبارا
يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكن لا يصح هنا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بين الاصل والفرع في الحكم
نوع من الاعتبار والامر بالحد ضدين الاعتبارين ينافي الامر الآخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين
من تحت ظاهر العموم لابقاء الآخر اولى من العكس ومع ذلك يلزم الترجيح وهو معنا لانه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عملا بالاحتياط
واحترازا عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الزعيم لا يكون مامورا بالاعتبار عند
تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كالكتابة في الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاجماع فان المكلف لا يكون مامورا
بعده بالاعتبار ايضا وفيما لو قال الوكيل اعتق غانما السواد فليس للوكيل ان يعتق غيره وفيما لو علم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما لو تعارضت
الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية
فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب
مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول والجواب عن الاول ان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار
مغايرا له ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فانه متى لم يستدل بغيره على حاله لم يتعظ فاذا جعلناه حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل
التواطؤ ولو كان حقيقة في الاتعاظ بخصوصيته كان مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ويمنع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة قولهم يعتبر الاشياء
العقلية بغيرها ثم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما والا يصدق نفي المعتبر
على القايس غير المتعظ مجاز العدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للآخرة كما يقال للعزيز المتكبر في الآيات انه اعمى واصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في
الانعام لعبرة لافادة التفكر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ نعم يؤكد احدهما بالآخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يلزم من ذلك التغاير المعنوي فقد
يؤكد بنفس اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم من الآية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني
بتسليم الركة لو نص على صفة ما تمثل لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن
مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين المحلين
والاتعاظ وعن الثالث انه للعموم لانه ترتيب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فالمامور به و
استثناؤه اي اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر يمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن يمنع
العلة على ما ياتي وقيل ايضا انه اثبات القياس بالقياس والاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص لان الاعتبار المذكور هنا لا بد من مناسبته لما قبل الآية وبعدها والحد قاتل لولا التشبيه بهم والتشبيه في الحكم
لا المنع منه والاصار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب
حمله على التشبيه في الحكم لا المنع منه والا صار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك
الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم بحملا بعموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه لا المنع منه كما لو ضرب عبده
على ذنب ثم امر آخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة
وجب القصر عليه والا ورد الاشكال والاحتمال الركة لو قال ولا تحكموا الا بنص وارد في حق ذلك الغير لحصول المراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة و
فيه نظر لانه ليس حجة عند الجميع وايضا فان دلالته ضعيف فيكون القياس على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه
المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يشفي غليلا فانه سلمنا لكن يمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع
الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر لانه ليس جميعه على ما تقدم فان اعتبر بامثال فليكن اولى ما لم يكن القابل مقتضيا للتكرار والا فهو مثل ان كان الاول

ماله يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس وفيه نظر للمنع من استفادة ذلك
من القياس اما اولا فلما ياتي من ان الرسول ع لا يجوز له الاجتهاد واما ثانيا فلا استفادة ذلك من قوله نعم ويدل على الناسخ البتة فيكون كدين
الآدمي في عدم سقوطه الا بفعله ولم يذكر الدين ليقاس عليه بل للتشبيه والتعريف ولا نعلم قال انه احق بالقضاء والحكم في الفرع لا يكون اولى منه
في الاصل الاول مثل تحريم الضرب لتحريم التافيف ونحن نقول به الثاني روي عنه ع انه قال لام سلمة وقد سالته عن قبلة الصائم هلا اخبرتيه اني اقبل وانا
صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه وفيه نظر لانا نمنع قصد القياس بل فعله واجب علينا بوجوب التاسي ولما عرف منهم الانقياد الى متابعته
ولهذا قال انه يفعل اخبارهم فعله بل كانوا ابدا يتبعونه كما روي انه خلع نعله فخلعوا التاسع امر سعد بن معاذ بان يحكم في بني قريظة برايه وامرهم بالنزول
على حكمه فحكم بقتلهم وسبي نسائهم فقال ع لقد وافق حكمه حكم الله تعالى وفيه نظر لعدم استلزام الحكم بالرأي في امور الحرب الحكم بالقياس لان الرأي
اعم من القياس فجاز ان يكون المراد الاستنباط من العمومات او الاجتهاد في الاخذ بالاصلح للمسلمين وذلك راجع الى امور الدنيا العاشر قال ع لعن
الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم الثمن باعتبار تحريم اكلها واعترض بان تحريم البيع ليس بالقياس على تحريم
الاكل بل تحريم الشحوم تحريم يضاف الى الاعيان فينصرف الى المعاني المعهودة والبيع من جملة عوارضها فدخل تحت التحريم ولو كان تحريم الاكل مصرحا به لكان
المراد منه تحريم التصرف لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم وقوله الذين ياكلون اموال اليتامى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد التصرف بجميع انحائه الحادي عشر
ما روي عنه انه علل كثيرا من الاحكام وهو يقتضي وجوب اتباع العلة اينما وجدت وذلك عين القياس كقوله ع كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة
فادخروها وكنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم الآخرة وقوله ع لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا
اذن وقوله ع في حق محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله ع في حق شهداء احد زملوهم بكلومهم
ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وقوله ع في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم او الطوافات وقوله اذا استيقظ احدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده وقوله في الصيد وقع في
الماء فلا تاكل منه لعل الماء اعان على قتله وقوله ع انا اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي والرأي تشبيه الشيء باخر وهو عين القياس والاعتراض ان
النص على العلة لا يستلزم الالحاق فان الشارع والاحاديث ما دلت على الالحاق بل على التعليل والفائدة فيه تعريف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد
ولهذا نص الشارع على العلل القاصرة ولا قياس فيها سلمنا لكن لا تدل على الالحاق لكن لا باس بالعمل بمثل هذا النوع من القياس عند اكثر الناس وما روي
من قوله ع اني احكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي منسوخ لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى سلمنا لكن لا نسلم ان الرأي هو القياس سلمنا لكن لا يلزم
من جوازه للنبي المعصوم من الخطأ جوازه للامة الجائز عليهم الغلط والاجماع فيه نظر لاحتمال ان يكون قوله فيما لم ينزل فيه وحي الى الاحكام الدنيوية التي ليس
من شانها ان ينزل وحي فيها الثاني عشر وهو الذي عول عليه اكثر القائلين بالقياس ان الصحابة اجمعوا على العمل به فيكون حجة وبيان الاجماع ان بعض الصحابة
عمل به او قال ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا اما عمل بعض الصحابة فلوجوه الاول كتب عمر الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وهو
صريح في المقصود الثاني انهم صرحوا بالتشبيه فان ابن عباس انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
اب الاب ابا وظاهر ان غرضه ليس تسمية الجد ابا لعدم خفاء مثله عن ابن عباس وكان متقدما في علم اللغة وكيف يطلق على الجد اسم الاب حقيقة مع صحة نفيه
وفي الميراث ابا بل هو جد فبقي ان يريد انه بمنزلة الاب فيه وعن علي ع وزيد انهما شبهاهما بغصني شجرة وجدولي نهر فانه لذلك قربهما من الميت ثم شركا
بينهما في الميراث الثالث اختلفوا في مسائل كثيرة وقالوا فيها اقوالا مختلفة فيها ولا يمكن الا من القياس واكثر الاصوليين منهم واظهرها اربعة الاولى مسالة
الحرام قالوا فيها ستة اقوال فنقل عن علي ع وزيد وابن عمر انه في حكم التطليقات الثلاث وعن ابن مسعود انه في حكم الطلقة الواحدة اما بائنة او رجعية
على خلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعائشة انه يمين فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الطلقة الواحدة اما بائنة او رجعية على خلاف بينهم وعن
ابي بكر وعمر وعائشة انه يمين يلزم فيه الكفارة الظهار وعن مسروق ليس بشيء لانه تحريم لما احله الله تعالى فصار كقوله هذا الطعام علي حرام والمرتضى
وباقي الامامية دونوا هذا القول عن علي ع الثاني اختلفوا في الجد مع الاخوة فورثه بعضهم معهم واسقطه اخرون واختلف الاولون فقال بعضهم انه يقاسم
الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الجد في عدم النقصان من السدس الثالث اختلفوا في المشركة وهي زوج وام واخوة لام واخوة
لاب وام حكم عمر فيها بالنصف للزوج وبالسدس للام وبالثلث للاخوة من الام ومنع الاخوة من الابوين فقالوا هب ان ابانا كان حمارا الست الام
ام واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث الرابع اختلفوا في الخلع هل يهدم من عدد الطلاق شيئا او يبقى عدد الطلاق كما كان فقال ابن عباس

انه ليس بطلاق

انه ليس بطلاق وهو رواية عن عثمان والاكثر على انه طلاق فهذه المسائل ان لم يقل احد منهم فيها عن طريق كانوا متفقين على الخطأ وهو باطل وان
كان عن طريق فذلك ليس العقل لانه حكم واحد وهو البراءة الاصلية واكثر هذه الاقاويل على خلاف حكم الاصل فهو السمع فان كان نصا قطعيا او ظنيا جليا
او خفيا وجب اظهاره لان عادتهم تعظيم نصوص الرسول ع والانكار على مخالفيها حتى نقلوا منها ما لا تعلق به بحكم كقوله ع نعم الادام الخل ومن
عادتهم التفحص عن النصوص والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت موافقة لمذاهبهم او ليرجعوا عنها ان كانت مخالفة ومن هذه عادته
لا يجوز ان يحكم بنص ثم يسكت عن ذكره فثبت انه لو كان هنا نص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء
والمحدثون ولكنه لم ينقل الينا بعد البحث الشديد والطلب التام والمخالطة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه واذا انتفى النص بقي القياس الرابع نقل
عن الصحابة القول بالرأي وهو القياس قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي وقال عمر اقضي في الجد برأيي وفي الجنين لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقال
عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فرأيك رشيد وان تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي وعن علي ع اجتمع رأيي ورأي عمر في ام الولد ان لا تباع وقد رأيت
الآن بيعهن وانما قلنا ان الرأي القياس لانه يقال في مقابلته فيقال اقلت هذا برأيك او بالنص فلا يبقى الا القياس لا يقال النص وان كان خفيا
فثبت بهذه الوجوه الاربعة قول البعض واما عدم الانكار فلانه لو وجد لنقل لان القياس اصل عظيم في الشرع فنقله اولى من نقل اختلافهم في مسائل
جزئية ولو نقل لاشتهر ولو وصل الينا لتوفر الدواعي عليه وانما قلنا انه اجماع لان السكوت ليس للخوف لشدة انقيادهم الى الحق ولان بعضهم خالف فلو كان
هناك خوف يمنع من اظهار ما في قلوبهم لما خالفوا فهو عن الرضا والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم ان احدا من الصحابة ذهب الى القياس
والروايات التي ذكرتموها اخبار آحاد وهو لا يفيد القطع بالصحة لاحتمال التواطؤ على الكذب والاحاديث المستدل
بها فكذا ايضا لا يقال الامة بين معترف بها ومتاول لها فلزم اتفاقهم على النقل لانا نقول سبق عدم افادة مثل هذا الجزم بالصحة الثاني يمنع دلالة
الاحاديث على العمل بالقياس فقوله اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك ليس فيه لعرف الاشباه حجة لانه نص على حكم كل جنس
ونوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر ليدرج شيئا تحت جنسه ولا يخرجه وقد يحصل الاشتباه فيفتقر الى التامل الكثير ولانه في قوله
وقس لان القياس في اللغة التسوية فمعنى قس الامور برأيك اعرف الاشياء على فكرتك والفكر استحضار علوم او ظنون ليتوصل بها الى
تحصيل علم او ظن فالمتفكر يريد التسوية بين النتيجة المجهولة والمقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوما فهو مستعمل لان الرأي هو الروية
فقوله وقس الامور برأيك سوّ الاشياء بفكرتك والتسوية بالفكرة عبارة عما ذكرناه فرجع الامر الى انه امره بان لا يحكم بالتشهي والهوى
بل بالاستدلال وليس ذلك عبارة عن القياس الشرعي سلمنا ارادة تشبيه الفرع بالاصل لكن لم لا يجوز ان يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كما
يحتمل ارادة التسوية في عدم اثبات الحكم في الفرع الا بالنص واما تشبيه ابن عباس فيمنع انه جمع بين الامرين بعلة قياسية فجاز ان يكون الانكار لاجل
انه كما يسمى النافلة بابن مجازا فكذا هذا الاسم المجازي في اندراج النافلة تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم كذا الجد يسمى ابا مجازا الاكتفاء بهذا الاسم
المجازي في الاندراج تحت وورثه ابواه ويعضده نسبة ابن عباس زيدا الى مفارقة التقوى ومخالف القياس لا يكون كذلك بل تارك النص وعمدة زيد
النص فيما قلناه واما ذهاب كل منهم الى ما صار اليه فجاز ان يستند الى ما ظنه نصا سواء اصاب في ظنه او اخطأ ويمنع وجوب النقل والاشتهار
والوصول الينا ولا يلزم من تعظيمهم النص اقتضاء ظهور النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك القول لان التعظيم انما يقتضي الاظهار عند الحاجة اليه
وهي منتفية لان الحاجة ليست مع المناظرة هنا لعدم اجتماعهم في محفل المناظرة ولجريان عادتهم بذلك ولا مع المستفتي لانتفاء الفائدة بذكره معه سلمنا ان شدة
التعظيم تقتضي اظهار النص لكن بشرط ان يمكن السامع من الانتفاع به ولم يوجد هنا لانه انما يتحقق ذلك لو كان النص كالخبر والا لم يحتج فائدة في الجهاد
الثالث سلمنا انه يجب الاظهار لكن اذا كان جليا لان الداعي انما يحصل الى اظهاره دليلا على مذهب لو كان ظاهرا قويا اما اذا كان خفيا فلا الرابع سلمنا دلالة
ما ذكرتم على ... لكنه معارض بانه لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره كالنص ولم ينقل عن احد من الصحابة القياس الذي
لاجله ذهب الى ما ذهب اليه لا يقال الفرق ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه بخلاف النص لانا نقول القياس الجلي يجب الاتباع فيه والا لما حسنت المناظرة
بين الصحابة الخامس لا نسلم انهم لم يظهروا النصوص ولا يجب الاشتهار لانه ليس من الوقائع العظام التي يجب توفر الدواعي على نقلها لاجل الملوك
الدواعي على نقل مذاهبهم مع انتفاء الهداية فيها فنقل الادلة مع ما فيها من الفوائد اولى لانا نقول لم يمنع من نقل الامور التي لا تكون عظيمة بل لم يوجبه
وبينهما فرق السادس سلمنا انه من الامور العظيمة لكن لا يجب نقلها كالمعجزات وامر الاقامة في التثنية والافراد مع ظهوره مع انه لم ينقله الا
واحد واثنان فجاز ان لا ينقل ذلك الواحد ايضا السابع سلمنا انها لو اشتهرت لنقلت لكن يمنع عدم النقل ولا يجب انه يجب معرفة كل احد فانه لا يمكن
ادعاء معرفة كل واحد بما نقل عن الرسول ع والصحابة فجاز ان يكون البعض عرفه دون الناس سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد لكنا لا نسلم انا لا نعرفه فانه

اليمين اوجبها الاخذ بالاقل فذكر هذه الاصول مبنية على كيفية قياساتهم ومن الخامس ان هذه المسائل مما يكثر وقوعها فاشتدت الحاجة الى
معرفة حكم الله تعالى فيها بالدليل متوفرة الدواعي على حفظ النصوص الواردة فيها وهذا وان لم يفد القطع فانه يفيد الظن وفيه نظر لان ذلك لعله
اوجب النقل لا وجب التواتر والتالي باطل اجماعا ومن السابع ان الادعاء انه يعرفه كل احد بل ان يكون مشهورا في الكتب بحيث يجده كل من حاوله
تحصيله وفيه نظر لانه انما يجب عموم نقله لم يختص الناقل بالمصنف للكتب جاز ان ينقله غيره ولم يضعه في كتاب فلم يوجد في الكتب المشهورة
ومن الثامن ان قوله لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على ان حكمه ما هو وما هو انما حرم ثم ان دل فانما يدل على مذهب مسروق واما قوله قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم فليس في الاية انه عم قال لبعض نسائه انت علي حرام بل انه عم حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون قد حرمه بلفظ اليمين بان كان قد حلف
انه لا يقرب مارية القبطية بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله وليس في قوله انت علي حرام قسم بالله ولا دلالة لهذه الاية على حكم المسئلة
لو نزلت بسبب قوله لمارية انت علي حرام لكان نصا في الباب فلم يجز لاحد العدول عنه لشدة انكارهم على مخالف نصه واما من جعله كالطلقات الثلث
فليس من صرايح الفاظه ولا مما اجمعوا على انه من كناياته فلابد وان يقال انه مثل حكم الصريح او الكناية وهذا التشبيه نفس القياس ثم بعد
ثبوت هذه المشابهة يبقى قوله انا طالق الف وقد حمله على الواحدة اخذا بالمتيقن فانما يكون بعد تشبيهه بالصريح او الكناية فلابد
من القياس ومن جعله كالظهار فانه اجراه مجراه في الحكم فهو القياس ومسروق لم يعتمد على البراءة الاصلية بل قاسه على قصعة من ثريد
حيث قال لا ابالي حرمتها او قصعة من ثريد وبين تحريم قصعة من ثريد ولان مسروقا تابعي فان عاصر الصحابة وقت اختلافهم فقد تركت الصحابة البراءة الاصلية
بسبب القياس لا بقياسه انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص فيقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وهو مطلوبنا وان لم يعاصرهم في ذلك الوقت
كان اجماعهم حجة وفيه نظر فان دلالته على مذهب مسروق يبطل احتجاجهم به وجاز ان يكون السبب خفيا عند بعض الصحابة فخالف والتشبيه با
هو في البراءة الاصلية كالقصعة المحللة بالاصل ومن التاسع ان كل من قال بان الصحابة لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية والى النصوص
الجلية او الخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس وفيه نظر للنص من الحكم الكلي ثم من جواز رجوعهم الى احدى الثلثة ومن العاشر ان الراي ولو لم يختص
لغة بالقياس لكنه مختص به شرعا في القيام عليه وهو ما رويتم من ذم الراي وانتم وافقتم على ان المراد به القياس عرفنا ان عرف الشرع يقتضي التخصيص
وفيه نظر لجواز كون الذم قرينة على التخصيص ومن الحادي عشر ان روايات الانكار وان كانت صحيحة وروايات الاعتراف غير صريحة لكنها
صريحة لفظا لكنها صريحة بحسب الدلالة ثم انه ينفي ما ذكرتم من الترجيح ولو انقلب المنكر معترفا وبالعكس لاشتهر لانه من الامور العجيبة وحيث لم يشتهر
لم يقع وفيه نظر لانا بينا عدم دلالة ما ذكرتم على الاعتراف ولو دلت لكانت دلالته اضعف من دلالة المعترض قطعا وهو كاف في الترجيح وانى يجب في رجوع
المنكر عن فتواه الظهور ولم يكن ظاهرا لعدمه ومن الثالث عشر ان شدة انقياد الصحابة الى الحق ينفي الخوف وفيه نظر لمنافاة قول ابن عباس في تحريمه
وهيبته وكان مهيبا ومن الخامس عشر ان التوقف ان كان في اول الامر ما بعد انقضاء الاعصار فالظاهر هو ظهور الحقية او البطلان وقوله لعلهم
واجماعهم عند ان غيره اولى بالانكار قلنا لابد من ان يكون واحد منهم اولى بذلك او يكون الكل في درجة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع
على الخطاء وفيه نظر لجواز ظهور البطلان وقد وجد ما يدل عليه وهو نعم القائل به وعليه اما ان يكون واحد اولى بالانكار يلزم اجماعهم على الخطاء لو تركوا
الانكار او في وجه الباب انه يكون ذلك الواحد من تحمل الخطاء ومن السادس عشر ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان ومن السابع عشر باعتقاد
الاجماع على ان القياس المناسب حجة وفيه نظر لمنع الاجماع فانه المتنازع ومن التاسع عشر ان ما لم ينفق بين الصحابة وغيرهم فيكون الاجماع حاصلا
ظاهرا وفيه نظر لان ما لم ينص على عدم الفرق اقوى ما في الباب عدم العلم بالفارق وذلك لا يستلزم العلم بعدمه ولم
ان بعض الاصوليين قد نقلوا الاجماع على وجه اخر وهو ان الصحابة اختلفوا في مسائل كثيرة بالعرف وذهبوا فيها الى اقوال مختلفة فان لم يكن من طريق
كان اجماعا على الباطل وهو محال وان كان من طريق غير العقل لانه ينفي البراءة الاصلية لا غير ويمتنع ان يكون قول كل من المختلفين في لا بالبراءة الاصلية
فيكون سمعيا فان كان قياسا فالمطلوب وان كان نصا استحق مخالفه العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها ولم يكن كل واحد
من المختلفين مستحقا لكونه صاحبه يستحق العقاب العظيم بسبب المخالفة وما ليس بنص ولا قياس باطل لانا نقول لانهم لم يتمسكوا في مذاهبهم بالنصوص الجلية
ولا الخفية ولا البراءة الاصلية قلنا انهم تمسكوا بالقياس فلو لم يتمسكوا لزم خرق الاجماع وفيه نظر لانه انما يصح الاجماع على الاقتداء بالعمل بالقياس او
باستنادهم كان مكابرة ولو سلم فلا نسلم ان اجماع الكل عليه لانكار كثير منهم بل الذي يمكن ان يقال انه اجماع طائفة منهم وهو ليس بحجة كما عرفت سيما ان الاشهر
ان حال الصحابة كحال غيرهم في وجوب البحث عنهم بل قطع جماهير المعتزلة بعدالة عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لان فيهم فاسقا لا بعينه قال و
منهم من يقبل شهادة كل واحد منفردا لانه لم يتعين فسقه مع مخالفته للعلم بان احدهما فاسق ومنهم من في قتلة عثمان وقد سلمنا لكن

عدم مصيرهم

عدم مصيرهم الى نصوص خفية او الى ادلة العقل على تقدم الثالث عشر القياس يفيد ظن الضرر فيجب جواز العمل به اما الاولى فلان من ظن ان علة حكم
الاصل كذا وانها موجودة في الفرع فانه يظن ان حكم الفرع كالاصل ونعلم ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم
ظن ان ترك العمل به سبب للعقاب واما الثانية فللعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما فوجب العمل بما يرجح في الظن خلوه من المضرة
والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم انه مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على
وجود ذلك الدليل ثم على امكان ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول
ذلك الحكم فيه وسياق الكلام على هذه المقدمات الخمس الثاني سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي من الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم
وجوب قبول قول الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وبما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي وربما
اذا ادعى المتنبي صدقه النبوة وربما اذا غلب على الظن الذمي واحكام الذمي في هذه الشرايع فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت
راجحة لا يقال المظنة انما تفيد الظن لو انتفى الدليل القاطع على فسادها وفي هذه الصور وجد القاطع على فسادها لانا نقول فالقياس انما يفيد الظن
اذا انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد جزءا من مقتضى ظن الضرر وعليكم بيانه النفي حتى يكون ادعاء ثبوت ظن الضرر الثالث لا يجب الاحتراز عن
الضرر اذا امكن تحصيل العلم به والاول ممنوع والثاني مسلم فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به في الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطاء
والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا بينتم عدم طريق
العلم فيها وانما يتم لو ثبت انتفاء ما يدل عليها من الكتاب والسنة ولا وجد امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدهما يحصل يقين
الحكم الرابع سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلت انه لم يوجد طريق ظن اقوى من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين
مع التمكن من الاقوى وهو غير جائز اجيب عن الثاني بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك المظان لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم
الدليل المبطل جزءا من المقتضي وليس كل ما يمنع وجوده من عمل المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزءا من علة
النزول لاستحالة كون العدم جزءا من علة الوجود وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان والذي قام الدليل الشرعي على عدم الالتفات اليه انما هو عدم الظن
فلا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه ومن الثالث بالمنع من اشتراط
الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة
ففي زمن ما يستغرقه طلب العلم لابد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح
الراجح وهو الجواب ايضا عن الامام المعصوم وفيه نظر للاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يوجد المنع فيه ومدة استقصاء
الطلب هي مدة النظر وهو غير مكلف بالمخالج وينتقض بما اذا شهد احد الشاهدين وانتظر الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم الرابع عشر ان الامة
من قوله تعم ولا تقل لهما اف المنع من ضربهما ولم يعقل ذلك الا قياسا والاعتراض يمنع ان فهم ذلك القياس بل عقلت الامة المنع من الضرب بلفظ كان
قول القائل ما لفلان عندي حبة يفيد في عرف اللغة نفي القليل والكثير او يقول انه قياس معلوم لان منع التافيف معلل بالاذى وكون الاذى علة معلوم
غير مظنون وهذه العلة موجودة في الضرب بالضرورة ومن الخامس عشر اجمعت الامة على قياس غير ما عن عليه في الرجم والاعتراض يمنع لاستنادهم الى
القياس بل اجمعوا على ان الحكم في الزنا حكم عام من قصد النبي عم مرة بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او انه قياس معلوم فان كون الزنا
شرطا في الاحصان علة في الرجم معلوم لا مظنون ومن السادس عشر قد تعبدنا الله تعالى بالاستدلال بالامارات على جهة القبلة مع الاشتباه وان نصلي على الجهة
التي ظننا ان القبلة فيها وهذا تعبد بالاستدلال بالامارات وبالعمل بحسبها والاعتراض من الناس من منع من الاجتهاد في القبلة واوجب الصلوة الى
اربع جهات ومنهم من سلمه وفرق بان امارات القبلة عقلية لا سمعية ولا مانع من التعبد بالامارة في القبلة دون الامارات المظنونة الشرعية ولا يلزم
من التعبد بالامارة في موضع التعبد بها في كل موضع الا بجامع لانا انا اجزنا التعبد بالامارة في موضع جاز في كل موضع لان المسوغ واحد وكذا المانع ولان
التعبد في القبلة انما كان لانه لما لم يحصل العلم بها بالمعاينة لم يبق الا التعبد بالامارة لكن امع من النص على الحوادث لا يبقى الا التعبد بالامارة لانا نقول
الاول يدل على جواز التعبد بالامارة في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسئلتنا وجاز في الثاني التعبد بوجوه اخر كحكم العقل فيبقى في الحوادث على مقتضى
العقل ولا يلزم عند اشتباه القبلة الصلوة الى جهة من الجهات ويمكن التعبد الى جميع الجهات والى جهة اختارها السابع عشر كل حادثة لابد فيها من حكم
ولا بد ان يكون اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدهما الا القياس ولو لم يكن حجة خلت اكثر الحوادث من ان يكون الى حكمها
طريق والاعتراض لا نسلم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث اما اشتمالا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث

ارتفاع النصوص عامة كما لو قال فيما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء وان كثر عدده وايضا فان اراد المستدل انه لابد في كل حادثة
من حكم اي من قضية اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الفرع بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا
فمعناه بجواز خلو كثير من الحوادث منه الثامن ما روى ابو هريرة ان رجلا من فزارة قال للنبي ص ان امراتي ولدت غلاما اسود معرضا بنفيه فقال له
رسول الله ص هل لك من ابل قال نعم قال ما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال لعله نزعه عرق قال ص وهذا لعله
نزعه عرق والاعتراض ليس في ذلك قياس بل هو تنبيه على امارة عقلية في حكم عقلي الرابع في القياس المنصوص على علته اختلف الناس في النص على علة الحكم
هل هو تعبد بالقياس بها ام لابد من تعبد زايد فقال ابو الحسين قال الجعفران وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بها وقال ابو
اسحق النظام والفقهاء وبعض الظاهرية ان النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها وقال ابو هاشم يجب القياس بها وان لم يرد ورود التعبد بالقياس
وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبدا بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن
النص عليها تعبدا بالقياس بها والوجه عندي قول النظام لنا وجوه الاول الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على
العلة صح انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول الثاني قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي انه حرمت كل مسكر
اذا لم يكن للخصوصية مدخل في العلية الثالث قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب
ان يترتب الحكم عليه اين ما وجد الرابع اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان تكون العلة هي مطلق الاسكار او الاسكار المختص بالخمر فان كان الاول
لزم وجود التحريم اين وجد لانه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها وان كان الثاني لم تكن العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قدر مشترك بين الخمر
وغيره لتغاير الخصوصيات التي بها يمتاز بعض الانواع عن بعض والحكم انما اضيف الى كونه مسكرا وهو القدر المشترك فلا يكون للخصوصية اثر في
العلية احتج المانعون مطلقا بان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه
مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس الا بعد امر مستانف بالقياس والجواب لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل يحتمل
ان يكون جزءا من العلة فان تجويزه يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة
القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة
لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة تكون سما ويكون في الشرع كذا لقوله ص ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا
الا ان الظن قاض بسقوطه لان علة الحكم يجب ان يكون مصلحة او مفسدة وكون الاسكار قائما بهذا المحل او بذاك لا مدخل له في كونه مسكرا فقط
فانا نظن على ذلك وجب الحكم به احترازا من الضرر المظنون سلمنا ان الغاء هذا القيد غير ظاهر لكن ليكن انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه
مسكرا اما لو قال علة الخمر هو الاسكار انتفى ذلك الاحتمال [illegible] هذا اللفظ يمنع وصفه بكونه المتحركية وان بعينه شيئا
اخر بحيث يبقى فيه ذلك الاحتمال فهنا لا نسلم انه لابد من ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة في
شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة كذلك قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا صيانه الامكن لله ولكن انما يلحق
الفرع بالاصل لانه لما غلب على ظننا كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فيجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الدليل
الذي دل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس قوله لو صرح بان العلة هي
الاسكار لا يبقى فيه هذا الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي
الحرمة يوجب علم ثبوت هذا الحكم في كل افراده ولم يكن العلم بحكم بعض تلك الافراد متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس
فلا يكون هذا قياسا بل يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فان يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومتى قال على هذا الوجه
انقدح الاحتمال المذكور واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما يمنع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل
ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير
عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك لانه لم ينازع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو من التعليل بالاسكار او لا وهذا غير المبحث
الذي وقع نزاعهم فيه فمن يقول انه كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار
الخمر ويكون قاصرة فلا يثبت الحكم في غير المنصوص وان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم ويجب ان يجعل المبحث هل قوله
حرمت الخمر لاسكاره بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه احتج البصري بان

ترك اكل رمانة

ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة واعترض بمنع وجوب
ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي الى الترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه الرمانة غير حاصلة في ساير الرمان ثم
سلمناه لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فقوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا الموجب لذلك انه لم ياكل
لمجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلو المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه المعينة لم يوجد في اكل الرمانة الثانية و
في الاول نظر لما قلناه من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة وامتنع التعميم اجلها الخامس في تعدية التحريم
من التافيف الى باقي انواع الاذى اختلف الناس في الحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف فقيل انه قياس وسموه جليا وقيل انه ليس بقياس بل العرف نقله
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو دل تحريم التافيف على تحريم انواع الاذى فاما بحسب اللغة وهو باطل
لان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون منعا من الضرب واما بحسب العرف وهو باطل لانه على خلاف الاصل ولانه لو ثبت هذا النقل
في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان ينهى الجلاد عن الاستخفاف به وان كان يامره بقتله واذا بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم
الضرب مستفاد من القياس وفيه نظر لان هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار اصلا نقيس عليه ولان التعدية ايضا
على خلاف الاصل ثم كان علم هذا اولى من الاخر وحسن نهي الجلاد عن الاستخفاف لما فيه من الرد الذي احتج الاخرون بوجوه الاول لو كان ذلك قياسا
لما قال به المانع منه الثاني لو منع الله تعالى من التعبد بالقياس الشرعي لعلم العاقل حرمة الضرب عند تحريم التافيف الثالث اجمعنا على ان قولنا
فلان لا يملك حبة يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان موتمن على قنطار فانه يفيد في العرف انه موتمن مطلقا فالفهم
يبادر الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذاء
لمسارعة الفهم اليه والجواب عن الاول ان القياس يتوقف على علم علة الحكم في الاصل ووجود مثلها في الفرع فانه لابد ان يعلم ثبوت الحكم في الفرع
فانه لابد وان يعلم ثبوت الحكم في الفرع ومنه ظني وهو الذي يكون احدى مقدمتيه او كلتاهما ظنية والقياس في هذه المسالة من النوع الاول فيقع
الخلاف في القياس الظني فيه وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ان قوله ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه لا ما نقص لعدم
تعرض كلامه له وقوله لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير ما في شقها
وانما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسالتنا وقولنا فلان موتمن على قنطار يفيد كونه موتمنا على ما دونه لحصوله فيه اما ما فوقه
فلا يدخل فيه فانه من يخرج هذا النوع عن القياسية ويجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطاري لا يجعل علة الحكم هنا معلومة لانه اصلية
هنا لا قياس وكيف يكون يقينيا ولا يصح ما ذكره جوابا عن الثاني لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب من تحريم التافيف وان منع من القياس
الشرعي وعرفه فكيف يكون القياس يقينيا الا ان يمنع تجويز المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذلك مما لم يقل به احد وقوله ان ليس له عندي حبة يفيد
نفي الاكثر منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الانية وان لم يكن الحبة موجودة فيه اذ لا تغاير الجنس السادس في التناسب بين حكم الاصل
والفرع ثبوت الحكم في الاصل ان كان يقينيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة وان لم يكن فثبوت الحكم في الفرع
قد يكون اقوى من ثبوته في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل
وفيه نظر فان تحريم التافيف يقيني وهو من قبيل الاول بقوله الحكم في الفرع اوطى هو مغاير للاصح فلا يعد الظن مقابلا الاول وقد يكون مساويا
لقوله ص لا يبولن احدكم في الماء الراكد فانه يقاس عليه البول في الكوز وصبه في الماء ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا يسمى بالقياس في
معنى الاصل وقد يكون دونه وذلك كجميع الاقيسة التي تمسك بها الفقهاء في مناظراتهم وبحسب مراتب الظنون تتفاوت تحصيل مراتب الاقيسة وهي غير
محصورة لعدم انحصار مراتب الظن تذنيب لما ظهر بطلان العمل بالقياس الا ما كان منصوصا على علته وجب النظر في القياس واركانه الاربعة
وبيان شرايطها ومعرفة العلل المنصوص عليها وابطال ما عداها من المستنبطات بالطرق التي يثبتها الخصم وفسخ تلك الطرق وما يلحق بذلك ونحن
نذكر جميعه بعون الله تعالى الفصل الثاني في طرق التعليل وفيه مباحث الاول اعلم انا ذكرنا ان حاصل القياس يرجع الى اثبات كون الحكم في الاصل معللا
بكذا ثم ثبوت ذلك الوصف في الفرع والاول اعظمهما وقد نازع في ذلك نفاة القياس فقالوا اما ان يراد بالعلة المؤثرة في الحكم او ما يكون داعيا للشرع الى
اثباته او ما يكون معرفا له او معنى رابعا والاقسام الاول باطلة وكذا الرابع لعدم افادة تصوره اما قلنا انه ليس المراد من العلة المؤثر في الحكم والموجب
له لان حكمه تعالى عند الاشاعرة خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله فضلا عن ان يعلل بعلة محدثة وعلى قول المعتزلة الاحكام امور
عارضة للافعال معللة بوقوع تلك الافعال على جهات مخصوصة مبني على القبح والحسن العقليين وقد انكرهما الاشاعرة فلا يليق منهم تفسير

العلة بالموجب واعني الواجب ما يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه نقيض الاستحقاق وتركه هو انه لا يفعله وهو عدمي
فلو كان ذلك الاستحقاق معللا به لزم الحال معللا بالعدم وهو محال لا يقال الجبائيون قالوا القادر لا ينفك عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب
فعل ضده فاستحقاق العقاب على فعل الضد وهو ثبوتي لانا نقول هذا لا يستقيم على راي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما لجواز خلو القادر عن الفعل
والترك عندهم ولان فعل الضد لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق الذم والعقاب ولو فرض الاخلال بالواجب من غير فعل الضد استحق
الذم والعقاب فاذن المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو انه لا يفعل الواجب لا فعل ضده واعلم انه لو كانت العلل الشرعية مؤثرة لم يجتمع العلل الكثيرة
على الحكم الواحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعلول يجب عند وجود علته التامة فيستغني عن غيرها فلو تعددت استغنى بكل منها
عن الاخر فيكون محتاجا الى كل واحد منها لاستغنائه عنه وهو محال وبيان بطلان التالي انه لو زنا فاقتدى وقتل ومغصوب كان كل منها علة مستقلة
في الحكم وهو واحد لامتناع اجتماع المثلين ويلزم من هذا محال من جهة اخرى وهو امتناع ترجيح استناد احد الحكمين الى احد العلتين دون
غير مرجح واعلم كون القتل العمد العدوان مقتضيا وموجبا لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا مع ان العدوانية
صفة عدمية لان معناها انه غير مستحق كان العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال ولا يجوز ان يكون شرطا للصدور ... المقتضي لان العلية
لم تكن حاصلة قبل حصول هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله فهي صفة حادثة لا بد لها من مؤثر وهو الشرط فلو جعلنا الشرط علة لزم تعليل
العلية بالعدم وهو محال واعتذر بعض الفقهاء بان هذه الاشكالات انما تتوجه على من يجعل الاوصاف مؤثرة لذواتها ونحن نقول لكونها علل
امر ثبت لها بالشرع فهي لا توجب لذاتها الاحكام بل بجعل الشرع وعليه معول الغزالي وهو باطل لانا ان عنينا بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال متى
انسان فاعلموا اني اوجبت الرجم فمسلم لكن ترجع حاصله الى كون الزنا معرفا وهو غير ما نحن فيه وان اريد انه جعل الزنا مؤثرا في الحكم فهو باطل اما اولا فلانه
معترف بان الحكم خطاب الله القديم فلا يمكن تعليله بالصفة المحدثة سواء كانت تلك الموجبة بالذات او بالجعل واما ثانيا فلان الشارع ان لم يحدث عند امر
البتة عند جعله الزنا علة فلا جعل وان حدث فاما الحكم فالمؤثر فيه الشارع لا الوصف وقد فرضناه المؤثر الوصف هف او ما يؤثر في الحكم فيكون تاثير
الشارع في ايجاب ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون تاثير الشارع في ايجاب ذلك المؤثر ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبة
لذاته لا بالشرع او الحكم لا ما يوجبه ويؤثر فيه لم يحصل الحكم ثم لم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا له وقد فرض كذلك هذا خلف واما الداعي فلانه في
الحقيقة موجب لان القادر لما صح منه فعل الشيء وضده لم يترجح فاعليته لاحدهما الا اذا علم انه مصلحة فيكون العلم هو الذي لاجله صار فاعلا لاحدهما بعينه
كونه فاعلا للشيء فالعلم هو الموجب لتلك الفاعلية والمؤثر فيها وهو معنى قول القائل انه الباعث للجميع واذا ثبت هذا فهو محال في حقه تعالى لان كل فاعل لغرض مستكمل
لا يحصل له ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده ان استوى استحال ان يكون غرضا وان كان احدهما اولى كان حصول تلك الاولوية
معللا بفعل ذلك الغرض وكل معلل على غيره ليس واجبا لذاته فحصول تلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن فيكون كالالة صفة واجبة بل ممكنة
الزوال وهو ممنوع لا يقال حصول ذلك الغرض وعدمه سواء بالنسبة اليه وليس سواء بالنسبة الى الغير فيفعله تعالى لغرض عائد الى الغير لا اليه لانا نقول
كونه فاعلا للفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه غير فاعل له ان تساويا بالنسبة اليه تعالى من كل الوجوه استحال ان يكون داعيا له الى الفعل ثم لا يصح من المعتزلة
كقولهم لو لم يفعل لاستحق الذم ولما كان مستحقا للمدح وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال واعلم ان البديهة حاكمة باختصاص الغرض في جلب النفع
ودفع الضرر والمنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات
هو اللذة وكذا الوسيلة الى الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات الالم خاصة فيرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر
على تحصيل اللذة ودفع كل الالم من غير واسطة فيستحيل ان يكون فاعليته لشيء لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم الا ان الشيء انما يصلح غرضا لو لم يمكن عدم ما فرض
علة او ما يقوم مقامه لعدمه والانقياد العلية ولهذا لم يجعل علة ضرب البدن ونعيق الغراب للسماء والارض واذا ثبت هذا فنقول لما لم يكن فاعليته
ثم لتحصيل اللذات ودفع الالام متوقفة على هذه الوسائط ولم يكن فاعليته للوسائط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات والالام استحال تعليل احدهما
بالاخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما مر ان الداعي علة العلية العلة الفاعلية واما المعرف فانه باطل لانه اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بكذا
لم يرد المعرف والا لصار معنى الكلام الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وهو باطل لان علية الوصف لذلك الحكم لا تعرف الا بعد معرفة
ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفا والجواب اما الاشاعرة فانهم يفسرون العلة بالمعرف لان الحكم معرف بالنص ولا يمكن كون الوصف معرفا له قلنا الحكم
الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم ثم يعرف ذلك بعد تسليم الدلالة على كون ذلك الوصف معرفا لفرد اخر من افراد النوع من الحكم وعلى
هذا التقدير لا يكون ذلك تعريفا للمعرف ثم انا اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم كان الدليل لا ينفك عن المدلول واما المعتزلة فانهم يفسرون

العلة الشرعية تارة بالموجب واخرى بالداعي فيحتاجون الى الجواب عن هذه الكلمات واعلم ان القياس والتعليل لا يتمشى على قواعد الاشاعرة
لان الاستدلال كان معلقا في تحريم الخمر بمعنى الباعث مطلقا فلم انه لا يحتمل الغرض وان كان بمعنى الامارة فامارة الخمر وهو باطل لثبوت الحكم فيه بالنص وكون
المعرف هو النص لا غير واما في غيره فلا دليل على كونه علة فيه اذ الموجب للتعليل هو الاقتران ولم يعلم بعد ذلك صورة الاقتران وهو الاصل لا علته
واما المعتزلة فانهم يسندون الاحكام الى الحكم المصالح ويجعلون الشرع كاشفا عنها الا انه يجعل الوصف علة وبعضهم جعل الوصف علة لذاته لا
بجعل جاعل فيبطل ما اوردناه من الشبه اما اولا فلما ثبت من الحسن والقبح العقليين واما ثانيا ففيه نظر اذ لا يصح الاستدلال بكون الاستحقاق
عدميا على ان الاستحقاق ثبوتي لان الطعن العقلاء انما هو الامور الثبوتية وبواسطتها يعرفون العدميات ويحكمون السلب لا يرجع دليل
لوجب عدو العدميات كما يصدق الامور الثبوتية وترك الواجب من القادر مستند الى الارادة ويجوز ما يستحق العقاب لهذه العلة الوجودية
على انا نمنع كون الاستحقاق ثبوتيا بل هو وصف اعتباري والا لزم التسلسل وفي الثالث نظر لمنع اتحاد الحكمين ... القتل
والردة معللا بالرجم لاستحقاقه بالتناول ولهذا لو تاب عن احدهما دون الاخر قتل ولا قتل بالعكس وفي الرابع نظر فان العدوانية ليست عدما
مطلقا بل هو وصف يقتضي عدم الاستحقاق سلمنا لكن العدمي جاز ان يكون جزءا من العلة وشرطا والعلية ليست وصفا ثبوتيا والا لزم التسلسل
بل هي امر اعتباري يعني استناد معلول اليه وكون العلية لم تكن حاصلة قبل الشرط وحصلت عنده لا يقتضي تعليلها به واما كون الغرض مقتضيا
للنقصان فممنوع مثله فان العبث عين النقص والله تعالى كامل الذات والكامل الذات لا يفعل الا ما هو الاولى في نفسه ولا يستلزم ذلك تحصيل كمال
له فلا حاجة سلمنا حصول الاولوية لكنها من الاعتبارات الاضافية كالخالقية والرازقية والموجدية فيمتنع انتفاء الاولوية وتارة يقع الغير ...
بالنسبة اليه لان نفع الغير مطلوب في نفسه حسن عند العقلاء بل جماعة من الاشاعرة التامل الغرض مستكمل به حكم الحد وهو من الحكماء والمستقلون
غيرهم معدلان الحكماء لم ينفوا العلل الغائية ولا شوق الاشياء الى كمالاتها فالابطال على منافع الاعضاء يعني ابطال الغايات وعلم الهيئة واكثر الطبيعيات
وغيرها بل قالوا ايجاد الموجودات عنه تعالى على كل ما يمكن لا بان يخلق الشيء ناقصا ثم يكمله بقصد ثان لانه تعالى كامل الذات قادر على تحصيل كل ما فيه
بحسب استعداده في خلقه مشتاقا الى كماله بمعنى استكمال تدبيره والغرض الذي نفوه استكمال فاعله التدبير في الافعال بالقصد الثاني واستقصا
الكلام في هذا المقام ذكرناه في نهاية المرام لانه الفن المتعلق به **الثاني** في الطرق الدالة على العلية قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا
في المؤثرية مثل العلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا اما من الكتاب او السنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما وضع حرف من حروف التعليل
كاللام وكي ومن وان والباء فاللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل
الدافة التي في القوافل السائرة وهو يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت اللام عليه لتصريح اهل اللغة به لا يقال اللام ليست صريحة في العلية
لدخولها على لفظ العلة كما في العلة كذا ولو كانت للعلة كان تكريرا ولانه تعالى قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان يكون
ذلك تعرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام للعرض فلا بد ان في الاصل به تعالى ولا يجوز ان يكون الا تعرضا واذ جعل اللام مقدر
كما في الاول مضمر ان لم تقل فكيف ليست علة لانها مؤخرة ولا بواعث على التاثير لانا نقول لتصريح اهل اللغة بان اللام للتعليل وفي الجمع وقوعه
الاشياء بان لم تكن علة لوجب العدول بكونها مجازا فيها وايضا في الاول نظر لان التاكيد مشهور في اللغة ومع تكرير فجاز ان يكون دخوله للتاكيد كما
في خلافه التعقيب عليه وفي الثاني نظر لانا لم نجعل اللام مطلقا للعلة بل في حكم اقترن بوصف صالح للتعليل ولا نجد له سواه مثل دخلت السوق
لشراء اللحم وجئت الحاكم للعشاء واطعمت الفقير لرفع حاجته ولا نقول انها للتعليل فيما لم يرد للاستحقاق مثل الحمد لله والملك فكقوله تعالى
كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي كيلا يبقى الدولة بين الاغنياء فلا يفقد الى غيرهم واما من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما ان فكقوله
صلى الله عليه وسلم زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وكقوله في محرم وقصت
به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وكقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات واما الباء فكقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله
كانوا اهلها ومعلوم ان اصل الباء الالصاق والعلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فحسن استعماله فيه مجازا واعلم انه بينا ان
القياس المنصوص على علته حجة اما غيره فلا وقد ذكرنا النص والاجماع كالنص في جوازه لا لدلالته على التعليل وعدم ... على اجماع الامة
في عصر على كون وصف علة الحكم اما قطعا او ظنا لاجماعهم على كون الوصف علة لثبوت الولاية ... في مسائل الاجتهاد مع تحقق
الاجماع على العلة قطعا الا انا نقول انما يسوغ لو كان نحو وجود ما في الاصل الى الفرع ظنيا ونحن الان نذكر الطرق التي جعلها القايسون لاثبات العلية من
النص فنبني بحثنا على نحو ما نبين تعالى **الثالث** في الايماء والتنبيه اعلم ان الالفاظ اذا لم يكن دالة بالوضع على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلولها

سائر الامور العلية بالتحديد والايما، وانواعه ستة الاول ترتيب الحكم على الوصف بفا التعقيب في كلام الله او كلام رسوله او الراوي عنه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وكقوله من احيا ارضا ميتة فهي له وقوله ملكت نفسك فاختاري وكقول الراوي زنى ماعز فرجم وهذا على وجهين الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم مقدما كما اذا دخلت على كلام الشارع مثل فاقطعوا ايديهما او على كلام الراوي مثل فرجم وقد ذهب القاضيون الى ان الفا اذا دخلت على احد ما رتب عليه الحكم بها يكون علة للحكم لان الفاء للتعقيب وما يكون من الاسباب يكون معقبا بها لم يرد ما يدل على ضد ذلك فانا احسنت اليك فظلمتني وقد يرد لمطلق الجمع بمعنى الواو تنبيه قال وادخل الفاء في كلام الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي اذ يتطرق الى الراوي من الخلل ما لا يتطرق الى الشارع وما في معنى كلام الراوي يتفاوت في القوة والضعف فالراوي الفقيه اقوى وغيره مع صحبته ظن انه لا تكتنفه علة بكون الفاء للتعقيب مقتضيا بانه لو لم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب الرجم عليه بالفاء لما فيه من التلبيس فجعل ما يفهم منه السببية ولا يكون سيما لما كان تعليقه بالزنى اولى من تعليقه بالقيام والاكل وغيرهما واعلم ان الذي يتقدم العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من الآخر لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل دون العكس النوع الثاني ان يرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم حكم عقيبه حكم وجودا او انتفاء فانه يدل على التعليل حيث او رده في معرض الجواب كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وجهه ناتف شعره منتف ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق لانا نعلم ان الاعرابي انما سال عن واقعة لبيان حكمها والنبي صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب لانه لو ذكره ابتدا لكان قد اخلى السؤال عن الجواب ولاخر البيان عن وقت الحاجة وهو وان كان جايزا الا انه على خلاف الظاهر وانما كان جوابا عن سؤاله لان السؤال معاد في الجواب فيصير التقدير جامعت فاعتق وهو يلتحق بالنوع الاول لكنه دونه في الظهور والدلالة والاعتراض مسلم صلاحية هذا الجواب لكن لا نسلم ان مثل ما اذكر صح للسؤال حصل ظن كونه جوابا عن ذلك السؤال في بيانه كرجل سئل عن شيء الى غرضنا اخر او نهر المدعي هذا السؤال الى المسوخ لعبده مثل فلانة ولده فيقول السيد اشتغل امور نازلة الفضول فلا يبطل هذا بانه لم يكون جوابا عن هذا السؤال لكان تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز لاحتمال ان يكون هم بانتفاء حاجته ولذلك العلة الى ذلك الجواب في ذلك الوقت ولا يكون اغراض الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك الجواب تاخير البيان عن وقت الحاجة وايضا فيه نظر وهو انه يمكن ان يصح في تلك القضية المسئول عنها وهو ان امر الجواب انتظار الوحي سلمنا ان قول الرسول صلى الله عليه وسلم مشعر بالتعليل لكن يمنع ان قول الراوي كذلك لاحتمال الاشتباه الامر عليه فظن ما ليس جوابا جوابا الجيب عن الاول بان الاكثر حمل الكلام الصالح لكونه جوابا عن السؤال المذكور مقيدا على كونه جوابا والصورة التي ذكرتموها نادرة وهو مرجوح وعن الثاني ان العلم يكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه امر ينبني على ما المعروف قصد مشاهدة المتكلم ولا يفتقر الى نظر دقيق وفيه نظر فان الاشاعرة لا يقولون بتعليل افعال الله تعالى بالاعراض والحكم والمصالح فالحكم يصلح لكونه جوابا في محكم بل كل شيء صالح ان يكون جوابا عن كل شيء والمعروف منقود ولا يشترط في كلام الراوي ان يعرف كونه جوابا بالمعروف عنده بل الظن كاف فيه النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا للحكم لم يكن في ذكره فائدة وهو يقع على اقسام الاول ان يدفع السؤال المذكور في صورة الاشكال ابتدا يذكر الوصف كما سئل عن الهرة حين دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت قوم فيه كلب فقيل انه دخل على فلان وعنده هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات فلو لم يكن الطواف الذي هو التطهير لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وفيه نظر اما اولا فلان حرف التعليل هنا موجود وهو ان فيدخل تحت المنصوص علته واما ثانيا فلاحتمال ان لا يكون ذلك علة بل يكون بلفظا اخر يعارضنا لنجاسة الكلب الثاني ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء فيعلم ان ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كقوله تمرة طيبة وماء طهور حين توضا بما كان قد نبذ فيه تمر فانه لو لم يفد لكون ما ذكره علة لكان ان الوصف به والاتيان ذكره حشوا وفيه نظر لجواز ان يذكر لنفي المانعية لا لاثبات العلية الثالث ان يسال النبي صلى الله عليه وسلم عن وصف في الشيء المسئول عنه كقوله اينقص الرطب اذا جف لما سالوه عن بيع الرطب بالتمر فقالوا نعم فقال فلا اذن وفيه دلالة وتنبيه على العلية من ثلاثة اوجه الاول انه لو لم يقدر النقصان علة لما كان السؤال عنه مثل فائدة ثم رتب الحكم عليه بفاء التعقيب الثالث قوله فلا اذن فان اذن للتعليل الخفة وفيه نظر لانه داخل تحت المنصوص الرابع ان يقرر الرسول صلى الله عليه وسلم حكما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سال عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء كان ذلك الماء يفسد الصوم فقال لا فنبه بهذا على عدم الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم حصول الاثر المطلوب منهما وفيه نظر لان هذا القسم ليس من هذا القسم لان النبي صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له اما انه يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل منافيا له لكونه

معطرا فلا شيء مما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون مقتضيا للتعليل ولان الاصل ان يكون الجواب طبق السؤال الا انه يجاب عليه ولا ناقصا العدم تعلق الغرض بالزيادة ولاخلال النقص بالمقصود فحصلا من كون القبلة مفسدة ام لا فالجواب بما يكون به ما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسئول عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا مطابقا للسؤال فعلى هذا النقض فانه يحقق بداهة القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الخامس ان يعدل في الجواب الى نظير محل السؤال كما روي عنه صلى الله عليه وسلم لما سالته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فالخثعمية انما سالت عن الحج والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير دين الادمي فذكره لنظير المسئول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به والا لكان ذكره عبثا ويلزم من كون نظير الواقع علة للحكم المرتب عليها ان يكون المسئول عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة ومثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فانه صلى الله عليه وسلم نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسئول عنه بواسطة العلة المومى اليها النوع الرابع ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان الاول ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الجاني كونه مؤثرا في نفي الارث علمنا انه العلة لا منه فيكون علة والا لكان ذلك تعليلا على خلاف ما اشعر به اللفظ وهو تلبيس ينافي منصب الشارع عنه وفيه نظر لانه بناء على مفهوم الخطاب وقد سبق منع دلالته الثاني ان يكون حكماهما مذكورين في الخطاب وانحا خمسة الاول ان يفرق بما يجري مجرى الشرط مثل اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد النهي عن بيع البر بالبر متفاضلا فيدل على ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع الثاني ان يفرق بالغاية مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يفرق بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان يفرق بما يجري مجرى الاستدراك لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيدل على ان العقد مؤثر في المؤاخذة الخامس ان يستانف احد الشيئين بذكر بعض صفاته الجاني تاثيرها بعد ذكر الاخر كقوله للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان في هذين النوعين علة انه لا بد للتفرقة من سبب ولا معنى لذكر ذلك الوصف من فائدة فاذا جعلنا الوصف سبب التفرقة تحصلت الفائدة النوع الخامس النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في النهي منعه للواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع مع علمنا بانتفاء جواز ذكر النهي في هذا الموضع على تقدير عدم كون النهي في هذا الموضع على تقدير عدم كون النهي عن البيع مانعا من السعي فذلك يدل على ان علة النهي المنع من الواجب وكتحريم التافيف فان العلة فيه كونه مانعا من الاعظام الواجب فالشارع في الجمعة انما جاء للبيان امر مقصود وهو بيان احكام الجمعة وذكر في اثنائه شيئا اخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام كالنهي عن البيع لو لم نعتقد كون البيع علة للمنع عن السعي الواجب لم يكن مرتبطا باحكام الجمعة وما سيق له الكلام ولا تعلق به النوع السادس ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لاشتماله على تشويش الفكر وكذا اكرم العلماء واهن الجهال فانه يسبق الى الفهم كون العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة لما عرف من اعتبار الشرع اعتبار المناسبات دون الغا فاذا قرن بالحكم وصف مناسب يغلب في الظن اعتباره ولان عادة الشرع رعاية الحكم من المصالح والحكم فان الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد وهذا لا يتاتى من الاشاعرة القائلين بنفي الاعراض وهذا ما في النوع الايماء لان قسما منها الا واحد الظاهر في اقسام الايماء وان دل على العلة لكنه قد يترك لدليل اقوى معارض نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما علم ان الغضب اليسير لا يمنع من استيفاء الفكر غير مانع من القضاء وان الجوع والالم المبرحين يمنعان من استيفاء الفكر وانما يمنعان من القضاء علمنا ان علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر فقول من قال العلة هي الغضب لكونه مشوشا باطل لان الدوران وهو ملازمة المنع للتشويش وجودا وعدما دال على ان العلة التشويش خصوصا وقد تخلف عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة لوجود كل منهما منفكا عن صاحبه نعم يجوز اطلاق لفظ الغضب وارادة التشويش في العلة فاطلق السبب على المسبب المسئلة الثانية انه هل يشترط في الوصف المومى اليه المناسبة ام لا اختلف الاصوليون في ذلك فقال قوم بالاشتراط وقال الغزالي وجماعة اخرى لوجهين الاول لو قال اكرم الجهال واستخف بالعلماء استقبح منه ذلك في العرف وليس علة الاستقباح انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاهانة لانتفاء موجب القبح هنا فان الجاهل قد يستحق الاكرام لوصف اخر كالنسب والشجاعة والكرم والعالم قد يستحق الاهانة لفسقه او بخله او غير ذلك فليس الا انه جعل الجهل علة في الاكرام والعلم علة في الاستخفاف فاذن ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن مناسبا اعترض بان علة الاستقباح اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما امر باكرام الجاهل فقد اثبت الحكم مع قيام منافيه واعلم ان الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم في كل الصور واجيب عن الاول بما تقدم من امكان استحقاق الاكرام مع الجهل فلا

يكون الجهل ملغا منه والالم مخالفة الاصل من النفي اه ثبوت نحو بعض الصور يستلزم ثبوته في الجميع ونفي الاشتراك المخالف للاصل وفيه نظر لان المناسبة
ثابتة قطعا بين الجهل والايلام ولهذا حكموا بالاستقباح فيه ولولا المناسبة لما صح ولا اشتراك هنا اذ لا وضع الثاني انه لا بد للحكم من علة والا
لكان عبثا وهو ممتنع عليه تعالى ولا علة الا هذا الوصف لان غيره كان معدوما والاصل البقاء فلا يكون علة وفيه نظر اما اولا فلانه غير مسموع من
الاشاعرة لانتفاء الاغراض عندهم وعدم استقباح العبث واما ثانيا فلان التعليل بالوصف غير المناسب محض العبث **الثالث** اتفق القائلون بالقياس
على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه
او الحكم مستنبط منه غير مصرح به كقوله تعالى واحل الله البيع فانه صريح في الحل والصحة مستنبطة منه لانه لو لم يكن صحيحا انتفت فائدته اذ هو معنى
نفي الصحة واذا لم يفد ملكا صار عبثا والعبث لا يحل لانه مكروه فيلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفائها فذهب قوم الى انه ليس موميا اليه لان الايماء
انما يتحقق لو دل بوضعه على الوصف والحكم كما قلناه في الامثلة اما اذا دل على الوصف بالوضع واستنبط منه الحكم فلا يدل ذلك على كونه مومى
اليه لعدم دلالة اللفظ على الحكم بوضعه واستنبط الوصف فانه لا يدل على الايماء الى الوصف كما في قوله حرمت الخمر لخبثها فانه يدل على الحكم وهو التحريم
وضعا والشدة المطربة مستنبطة منه وليست مومى اليها وذهب آخرون الى الايماء لان اللفظ اذا دل بصريحه على الوصف وهو الحل والصحة لازمة
له فاثبات الحكم وضعا يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل فيكون ثابتا باثبات الشارع له مع وصف الحل واثبات الشارع الحكم
مقترنا بذكر وصف مناسب يدل على الايماء الى الوصف كما لو ذكر معه الحكم فلم يبق بينهما فرق الا في ... وصيغ التساوي بينهما في الثبوت وان اختلفا في طريق
الثبوت بان ثبت احدهما بدلالة اللفظ وضعا والآخر مستنبطا من مدلول اللفظ وضعا لان الايماء انما كان مستفادا عند ذكر الحكم والوصف بطريق
الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف لا من حيث كون الحكم ثبت بطريق الوضع وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف مستنبطا منه لان
الوصف المستنبط من الحكم المصرح به بدون المثال المذكور لم يكن موجبه لان ما من الحكم المصرح به ولا مناسبة لخفائه فلم يشرع الحكم بخلاف الصحة مع الحكم
المعتبر في الايماء ان يكون الوصف المومى اليه مذكورا في كلام الشارع مع الحكم اولا لانهما من مدلول لفظه وقد فقد في الوصف المستنبط فانتفى في الحل
مع الصحة **البحث الرابع** في المناسب وفيه مطالب **الاول** في تعريفه وله تعريفات الاول قال ابو زيد المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وهو موافق للوضع اللغوي حيث يقال هذا مناسب لهذا اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه لانه قد يقول لا يتلقاه عقلي بالقبول
فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وان تلقاه عقل غيري بالقبول لم يلزم الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول وبهذا الاعتبار منع ابو زيد
من التمسك في اثبات العلة في المناظرة بالمناسبة واما الالزام فيمتنع من التمسك في حق المناظر نفسه لان العاقل لا يكابر نفسه الثاني انه الذي يفضي الى ما
يوافق الانسان تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم
هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما او مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا او دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة
الالم او ما يكون وسيلة اليه واللذة قيل ادراك الملائم والالم ادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لانهما من الوجدانيات فانا ندرك بالضرورة
التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيرهما فهو اظهر من كل ما يعرف به الثالث انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة تناسب
هذه اللؤلؤة الملائمة جمعها في سلك واحد وهذا الثوب يناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما ملائم وهذا تعريف من يأبى تعليل احكامه تعالى بالحكم
والمصالح والسابق عليه تعريف من يعتقد التعليل الرابع المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم سواء كان الحكم ثبوتيا او عدميا وسواء كان المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة وقد عرفت ان هذه المناسبة تسمى تخريج المناط
وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا من نص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر
ملازمه وهو المظنة كالسفر للمشقة والفعل المعروف عند العقلاء انه عمد في العمدية لان الخفي لا يعرف الخفي **الثاني** في تقسيم المناسب وفيه انواع الاول
كون المناسب مناسبا اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا والحقيقي اما ان تكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او بالآخرة واقسام الاول ثلاثة الاول ان يكون في غاية
المصلحة وفي محل الضرورة وهي المتضمنة حفظ احد المقاصد الخمسة كحفظ النفس بشرع القصاص وقد نبه عليه ثم بقوله ولكم في القصاص حياة
وحفظ المال بشرع الضمان والحد وحفظ النسل بشرع زاجر الزنا فان المزاحمة في الابضاع يفضي الى اختلاط النسب المفضي الى قطع التعهد عن
الاولاد والى التوثب على الفروج بالتغلب وهو جالب للفساد والقتال وحفظ الدين بشرع زاجر الردة والمقاتلة لاهل الحرب وقد نبه عليه تعالى بآيات الجهاد
وحفظ العقل بشرع تحريم المسكر وقد نبه عليه ثم بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويلحق به ما هو محل الضرورة كتحريم قليل المسكر الثاني ان يكون
في غاية المصلحة وفي محل الحاجة من غير ضرورة كتمكين الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة اليه حاصلة

وهو تقييد

وهو تقييد الكفؤ الذي قد يفوت لا الى بدل وكذا المعاملات التي وضعها الشارع كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة فجميع المعاملات وبعضها
آكد من بعض وقد يوجد فيها ما يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل الصغير وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ويكمل الكل هنا الكفاءة ومهر المثل
في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح الثالث ان لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة وهي التي تجري مجرى التحسينات كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه
عن المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات وتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين الاول ان لا يقع على
معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن العبد لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير
ملائم الثاني ان يقع على معارضة قاعدة كالكتابة فانها وان استحسنت في العادة الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول
واما الذي يكون مناسبا لمصالح الآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والحاملة على فعل الشرائع والعبادات فان منفعتها
في سعادة الآخرة **تذنيب** كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما يخفى ويختلف ذلك بحسب اختلاف
الظنون مثاله ان حفظ النفس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري فيعلم انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا نعلم انه لو لم يشرع
القصاص فيه لحصل الهرج والمرج ولتمادى الامر الى ان كل من يريد قتل غيره يعدل عن الجرح الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة
مؤنة ليست في المحدد بل ربما كان اسهل فلا يجوز في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل اما ايجاب قطع الايدي باليد
الواحدة فانه وان كان من هذا الباب لانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لأدى الامر الى ان كل من يريد قطع يد انسان استعان بغيره ليدفع
القصاص عن نفسه فيبطل حكمة شرع القصاص الا انه يحتمل العلم النحوي فيه لاحتياجه الى الاستعانة وقد لا يحصل فليس بمنزلة الحاجة الى المقاصد
هنا كوجه الحاجة الى شهود المنفرد **تنبيه** الاجارة خارجة عن الاقيسة الكلية فان مقابلة العوض الموجود بالمعدوم خارجة عن القياس الاصلي
في المعاوضات فان ما يناسبها مقابلة الموجود بمثله لكن لما احتاج الناس الى الاجارة كان الحاجة واعلم ان الحاجة العامة تجري مجرى الضرورة الخاصة في حق
آحاد الاشخاص والبيع ملحق بقاعدة الضروري مع ... مساس الحاجة الى تبادل العوض بالعوض لان العوض لا يبذل لانتفاع المنتفع به او متعلق
تصرفات الخلق في الاعيان محال على منافعهم ومصالح المنافع اذا اعرضت من غيرها من العروض وظهر مساس الحاجة اليها من السكن والمركب وغيرها التحق
هذا بالاصول الكلية واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الاصلح والارشد ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة والضرورة
ولهذا يسمى القياس الجزئي لا يعود جريانه في منقض ولهذا الاصل الذي لا بد من رعاية الضرورة ثم الحاجة والاستصلاح في حكم الموجبة الخاصة في
حكم الجزئي عند النظر في المصالح والضوابط الكلية واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظن به في الظاهر كونه مناسبا لكنه يظهر عدم مناسبته عند البحث
كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز
له والجمع بينهما باطل وهذا وان كان مظنون المناسبة في الظاهر لكنه ليس في الحقيقة كذلك لان معنى نجاسته عدم جواز الصلوة معه ولا مناسبة
بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه **فائدة** قد عرفت ان المقصود من الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة والنفع قد يكون مقصودا
للعبد لانه ملائم للموافق لنفسه ولهذا اذا خير بين وجوده وعدمه اختار وجوده وتحصيل المصلحة ودفع المفسدة المتعلقة بالدنيا اما ان يكون
شرع الحكم فيهما مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء او دواما او تكميلا فالاول كالقضاء بصحة العقد الصادر من الاهل في المحل تحصيلا للتمك[ن]
المقصود المتعلق به من الملك او المنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما واما الثاني فكالقضاء بتحريم القتل وايجاب القصاص على القاتل عمدا عدوانا افضاء
الى دوام المصلحة واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح النوع الثاني من القسمة المقصود اما ان يكون حاصلا من شرع
الحكم يقينا او ظنا او يتساوى الامران او يترجح عدم الحصول والاول كافضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك والثاني كشرع القصاص المرتب
على القتل العمد العدوان صيانة النفس المعصومة عن الفوات فانه مظنون الحصول راجح الوقوع فان غالب حال العاقل انه اذا علم انه يقتل اذا قتل لم يقدم
على القتل فينتفي قتل المجني عليه واشباه ذلك من الزواجر وليس ذلك مقطوعا به اذ الاقدام على القتل مع شرع القصاص يقع كثيرا والثالث تقريبا
كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك ... وحيث ... المتنعين مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا يظهر وجه الترجيح والغلبة
لاحد الفريقين على الآخر في العادة الرابع كافضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة الى مقصود التوالد فانه وان امكن عقلا الا انه بعيد عادة فكان افضاء
اليه مرجوحا وهذه الاربعة وان كانت مناسبة من حيث الموافقة للنفس الا ان اعلاها القسم الاول المقطوع به ثم الثاني لرجحانه ثم الثالث
لتساويه ثم الرابع لمرجوحيته وقد اتفق القائلون بالقياس على جواز التعليل بالاولين وعلى صحة التعليل بالآخرين في آحاد الصور النادرة وكون
المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس والا فلا كما في صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا انه

ظاهر فيما عداها فعلى هذا الوصف الذي يعلل به الحكم من المقصود المرافق للنفس قطعا وان كان ظاهرا في غالب الصور الجنون لم يمنع التعليل به لعدم مناسبته
كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء في شراء الجارية من بائعها منه في مجلس البيع الاول العلم بانتفاء رحمها من غيره قطعا
وان كان ظاهرا في غالب الصور الجنون فيما عدا هذه الصورة لان المقصود من شرع الاحكام هو الحكم المنوطة به وشرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا
لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا لابي حنيفة النوع الثالث الحكمة اللازمة لضابطها اما ان يكون ناشئة عنه او لا يكون والثاني اما ان يكون لكونه
دلالة الضابط الحاجة اليها او لا فالاول كشرع الرخص في السفر المشقة الناشئة من السفر والثاني كالحكم بصحة البيع لافضائه الى الانتفاع بالعوض فان الاذن
لانه لصحة البيع ظاهر او ليس ناشيا عن البيع لكن البيع وهو التصرف الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دلالة على الحاجة اليه والثالث
كما في ملك نصاب الزكوة فانه يناسب ايجاب الزكوة من حيث انه نعمة والنعمة يناسب الشكر لافضائه الى زيادتها لما قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والزكوة
صالحة لان يكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة فان اظهار النعمة تعد في العرف شكرا ولا يخفى ان مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملائم لترتب ايجاب
الزكوة على ملك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن ملك النصاب كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ولا الملك للنصاب دلالة على الحاجة الى زيادة
النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع النوع الرابع الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما فالاول اما ان يكون اعتبار
بنص او اجماع او بترتيب الحكم على وفقه وصورة نص او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع يسمى المؤثر وان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة فاقسامه
العقلية تسعة لانه اما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه فانه كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه فاما ان
يكون معتبرا في عين الحكم المعلل او في جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه
وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون
معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه واما ان لم يكن الوصف معتبرا فاما ان يظهر معه الغاء العلة او لا يظهر فالمعتبر انواع منها في
الشرع لا يزيد على اربعة الاول ما يؤثر نوع الوصف في نوع الحكم مثل السكر فان حقيقته اقتضت حقيقة التحريم فكان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين
وبين الحكمين الا اختلاف المحلين وهو لا يقتضي اختلاف الحال ظاهرا الثاني تأثير النوع في الجنس كالاخوة من الاب والام فانها تقتضي التقديم في الميراث فيقاس
عليها التقديم في النكاح فالاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين ميراث وولاية النكاح ليست مثله ولايته ارثا لكن بينهما مجانسة في الحقيقة وهذا القسم
دون الاول في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين الثالث تأثير الجنس في النوع كاسقاط قضاء
الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلاة وذلك انه تأثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
الرابع تأثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة
الخلوة بالمرأة مقام وطيها في الحرمة واعلم ان للجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم ينقسم الى الخمسة والواجب منها ينقسم الى العبادة وغيرها
والعبادة الى الصلوة وغيرها والعبادة الى الصلوة وغيرها والصلوة الى فرض ونفل فما ظهر تأثيره في الفرض اخص مما ظهر تأثيره
في الصلوة واخص مما ظهر تأثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا يناط به الاحكام فيتخلله الاوصاف المناسبة وغيرها واخص منه
المناسب الضروري واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظهر التفات الشارع اليها وكلما كان التفات الشرع اليه
اكثر كان ظن اعتباره اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكثر فيكون مقدما على ما يكون اعم منه
واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه وهو المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشرع عنه
في صورة فهو مما اتفق على ابطاله وامتناع التمسك به وعدم اعتباره اصلا كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم يجب
عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره
فكانت المصلحة في ايجاب الصوم مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا الا انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنص الكتاب واما الثالث
الذي لا يعلم ان الشرع الغاه ولا شهد له اصل من الاصول الشرعية بالاعتبار بطريق من الطرق فذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا
لان عموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة وسيأتي واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب
العموم والخصوص فيه يقع في كل واحد من هذه الاقسام الخمسة اعني الضرورية والحاجية وغيرها فيحصل هناك اقسام كثيرة ويقع فيما بينها معارضات في
ترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها النوع الخامس الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الاصل على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لان
الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشرع او لا فالاول ان كان اعتباره بنص او اجماع سمي المؤثر وان كان باعتبار ترتيب الحكم على وفقه في صورة فان ثبت

بنص او اجماع

بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او كان جنسه معتبرا في جنس الحكم فهو الملائم ويراد بالجنس هنا القريب وان لم يثبت بالاجماع ولا النص
اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او لا كان جنسه معتبرا في جنس الحكم ولا دل على كونه علة نص او اجماع بل يثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم
يسمى المناسب الغريب وان كان المناسب لم يشهد له اصل من الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر الغاؤه في صورة من الصور فهو المرسل وهذا
المرسل ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم يسمى ملائما ايضا كما يقول ان قليل النبيذ وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر بانه يدعو الى كثيره فانه
وهذا مناسب ان لم يعتبره الشرع لكن اعتبر جنسه البعيد فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملائما لتصرف
الشرع وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم يسمى ايضا غريبا كالتعليل بالفعل المحرم وهو القتل والتطليق الثلاث في مرض الموت
لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والمنع من توريثها في حق من يطلق ثلاثا في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصود القاتل
والزوج حتى صار يقول بتوريث المبتوتة وحرمان القاتل فيقال المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار فيعارض بنقيض مقصوده كان
تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل مناسب لا يلائم جنس تصرف الشرع لان لا نرى للشرع في موضع آخر التفت اليه فالمرسل اذا كان غريبا او ثبت الغاؤه
كان مردودا بالاتفاق وان كان ملائما فقد اختلفوا فيه فقبله الجويني والغزالي وهو منقول عن الشافعي ومالك وذهب الآخرون الى رده لانه ملائم
معتبر في الشرع عينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي في هذا النوع ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار
بجمع من المسلمين وعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوا الترس ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فخرج بقيد الضرورية ما لو تترس
الكافرون في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما اذا لم نقطع بتسليطهم لو كففنا عن رمي الترس وبالكلية امتناع طرح واحد من السفينة
المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ قد يحصل بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص بخلاف استيصال كافة المسلمين واعلم ان الذي
اثر نوع الوصف في نوع الحكم او اثر جنسه في جنسه متفق على قبوله بين القايسين كقياس القتل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا
معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة واما المناسب الذي ليس ملائما ولا يشهد له اصل فهو مردود بالاجماع
كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو قدر انعدام النص واما المناسب الملائم الذي لا يشهد له اصل معين بالاعتبار لا اعتبر جنسه
وجنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه فهو المصالح المرسلة واما المناسب الذي يشهد له اصل معين لكنه غير ملائم اي يشهد نوعه
لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد
له سائر الاصول وهذا هو المناسب الغريب وقد تقدم الثاني ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة الاكثر على ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان كون الوصف
مناسبا انما هو لاشتماله على جلب منفعة او دفع مفسدة وذلك لا تبطل بالمعارضة لوجوه الاول المناسبتان المتعارضتان ان تساويا لم يكن ابطال
احديهما بالاخرى اولى من العكس واما ان يبطل كل واحدة منهما بالاخرى وهو محال لان المقتضي لعدم كل منهما وجود الاخرى والعلة حاصلة مع
المعلول فيوجدان معا حال العدم بهما واما ان لا يبطل احديهما بالاخرى حالة التعارض وهو المطلوب وان كانت احديهما اقوى لم يلزم التفاسد ايضا لانه
لو لزم التفاسد لكان باعتبار التنافي بينهما لكنا بينا عدمه لانهما اجتمعا واذا انتفت المنافاة لم يلزم من وجود احديهما عدم الاخرى فلهذا يحسن من العاقل
ان يقول الداعي الى اثبات الحكم موجود غير انه يمنعني عنه مانع ولو انتفت المناسبة لم يحسن ذلك الثاني المفسدة الراجحة اذا صادف معارضتها مصلحة
مرجوحة فانه لم ينتقض من الراجح لاجل المرجوح شيء لزم مساواة المفسدة المعارضة لمصلحة مرجوحة للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وهو باطل
بالضرورة وان انتقض من الراجح شيء لاجل المرجوح فهو باطل لان القدر الذي يرتفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لتلك المصلحة فيلغو المتقاومان القدر
المتساويين بانه ليس انه قطع احدهما بالاخرى اولى من العكس فاما ان يندفعا معا او لا فالاول محال والثاني المطلوب واعترض ليس انه قطع بعض اجزاء الراجح بالمرجوح
وبقاء بعضه اولى من انه قطع الباقي في جهة المرتفع لتساوي الاجزاء في الماهية الثالث تقرر في الشرع اثبات الاحكام المختلفة باعتبار الجهات المختلفة كما في الصلوة
في الدار المغصوبة فانها تناسب الثواب من حيث انها صلوة وتناسب العقاب من حيث الغصب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والمقتضية للعقاب
مشتملة على المفسدة فالمصلحة والمفسدة ان تساويا ارتفع كل منهما بالاخرى فلا يبقى مصلحة ولا مفسدة فلا يترتب عليهما مدح ولا ذم وقد نص ترتبهما عليهما
هف وان ترجحت احديهما كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل اما المدح وحده والذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هف وهذا مبني على ان الصلوة
في الدار المغصوبة عبادة موجبة ومعصية من احد الرابع العقلاء يقولون في مدح معين ان الاتيان به مصلحة في حق لولا ما فيه من المفسدة ولولا
حصول اجتماع وجهي المصلحة والمفسدة والا لما صح هذا الكلام الخامس انه يشيع عن نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه قتله نظرا له ولما اشار الدعوة
الى الخير المعروف والاحسان اليه واكرامه اما للاول فلانه تبعده او تكشف اسراره وايهما سلك لم يعد خارجا عن قانون الحكمة ومقتضى المناسبة

السادس اذا اجتمع الاخ من الاب مع الاخ من الابوين في الميراث فتقديمه عليه في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية
لاشتراكهما في جهة العصوبة والغاء قرابة الامومة وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بزيادة القرابة ومع ذلك فالعقل يقضي ببادي النظر من غير
احتياج الى ترجيح فان ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن قانون الحكمة ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك اعترض
على الاول بانه ان ادعيتم ان مناسبة الوصف يبتني على انه لا يبقى المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة بنفسه ولكن لا يلزم من وجود بعض
ما ابديتم من المناسبة تحقق المناسبة وان ادعيتم انها مستقلة بتحقق المناسبة فممنوع لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة امر
عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية او الراجحة مناسبة ولهذا فان من حصل مصلحة تلزمها مفسدة على وجه يبقى عليه
شيء منها سفيها خارجا عن تصرفات العقلاء ولو كان مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا لا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وعلى الثاني انه
الراي موجب فلا بد للمصلحة من المناسبة وفي انه يغني عنه مانع وان كان حقيقيا او العرف فليس ذلك الا الاختلال المانع للقدح بمناسبة
المصلحة لا بمعزل انتفاء … المفسدة مع وجود المناسب للحكم وعلى هذا فالقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة يختل بتقدير
التساوي وبتقدير رجحان احديهما فالمختل مناسبتها دون مناسبة الراجحة … شرط المناسبة الانتفاء … لاختلال مناسبة الاخرى
ليلزم من ذلك ما قيل من الثلاثة بان الحاكم انما هو … اثبات حكم مصلحة يلزم من اثباته تحصيل المصلحة مع مفسدة مساوية او راجحة وما ذكر
من مفسدة تحريم الغصب وهي شغل ملك الغير بغير اذنه لانه … بحكم المصلحة عليها وهو صحة الصلوة وانا وان لم نقض بصحة الصلوة فالمفسدة
اللازمة من الغصب لا … لو كانت لانه من حكم المصلحة لا غير لا انتفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة وليس كذلك و
لم يكن مفسدة تحريم الغصب لانه من حكم مصلحي كان من المناسب باعتبار كل واحد منهما في حكمها وهي المصلحة المفسدة اذ لا معارضة بينهما
تقرر … انه ما لم يترجح في نظر العقل واهل العرف مصلحة … من احد الطريقين من الاحسان والاساءة خرج عن قانون الحكمة وعلى
السادس بمنع الجزم بمناسبة … دون ظهور الترجيح في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الامر قطعا لجواز ان
يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه … بتحريم المناسبة مفسدة يلزم راجحة او مساوية لقضاء العقل بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها
واذا ثبت هذا فيجب على المجتهد في احاد المسائل النظر … ترجيح احديهما على الاخرى اما بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل بان يقول لو لم يقدر
ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا
فهو خلاف الاصل لان غالب الاحكام التعقل دون التعبد فالراجح ملحق به … اولى ولان معقول المعنى اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول فكان افضى الى
المقصود من شرع الحكم او بطريق تفصيلي بحسب المسائل واعترض بان ما ذكرتم من البحث عن وصف اخر يمكن اضافة الحكم اليه مع عدم الظفر به فان دل على
ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها وعدم الاطلاع على ما به يكون راجحا على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر به وليس احد البحثين
اولى من الاخر لا يقال ما ذكرناه اولى من جهة ان … وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم فهو متحد وبحثكم انما هو عما به الترجيح وهو غير
منحصر في محل الحكم لان ما به الترجيح قد يكون بما يعود الى ذات العلة وقد يكون بامر خارج عنه كليات فكان ما ذكرناه اولى لانا نقول ما به الترجيح ان كان
خاصا بمحل الحكم فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم وان كان في محل الحكم وفي غير محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحادهما ولا ترجيح بهذه الجهة
وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث المعترض فان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا او متفاوتا وبتقدير المساواة فيجب على المعترض ذكر الترجيح
في جانب المستدل وان لم يترجح فبتقدير ان يكون ما ظنه راجحا ومعلوم ان ما يقع على تقدير من تقديرين اغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد فيجب ان يعلم ان اشتراط
الترجيح في تحقق المناسبة انما يتحقق على رأي من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز تخصيصها وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع
وجود المقتضي فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية فان انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضي اما ان يكون مقتضي
راجحا على مقتضي المقتضي للاثبات او مساويا له او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد قيل بانتفاء الحكم له ولولا مناسبته للنفي لما انتفى الحكم
به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب **الثالث** في ان المناسبة هل تدل على العلية ام لا ذهب القايسون الى ان المناسبة
والاعتبار تدل على كون الوصف علة لان المناسبة يفيد ظن العلية لوجهين الاول انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا مصلحة فيحصل ظن انه تعالى انما
شرعه لهذه المصلحة والمقدمات ثلث ويدل على الاولى وجوه الاول انه تعالى خص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين لا
لمرجح فذلك المرجح يستحيل عوده اليه تعالى اجماعا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فهو لمصلحة العبد الثاني
انه تعالى حكيم اجماعا فلا يفعل الا لمصلحة والا لكان عابثا والعبث على الحكيم محال لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا … خلقت هذا باطلا وما خلقناهما

الاباحة

الاباحة والتمليح ولان العبث سفه فيكون نقصا والله تعالى منزه عنه وتلك المصلحة ليست عائدة اليه اجماعا فهي الى العبد الثالث انه تعالى
كرم الادمي لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم فالسعي في تحصيل مطلوبه ملايم لافعال العقلاء مستحسن منهم فظن الاكرام للادمي يستلزم ظن
انه لا يشرع الا ما يكون مصلحة له الرابع انه تعالى خلق الادمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده
بعبادة وسعي في تحصيل منافعه ليتفرغ للعبادة فيتمكن من الاشتغال باداء المامور واجتناب المنهي اذ كونه مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما هو مصلحة
له الخامس النصوص الدالة على ان مصالح الخلق وجميع مصالحهم مطلوب الشرع كقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين خلق لكم ما في الارض جميعا
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
السادس انه تعالى وصف نفسه بانه رؤف رحيم بعباده وان رحمته وسعت كل شيء وشرع ما لا مصلحة للعبد فيه ليس برحمة ولا رأفة فثبت بذلك انه تعالى
شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان المعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا
على مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى
اللام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه تعالى رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا
واما المقدمة الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا كونه كذلك واما الثالثة وهي ان الداعي له تعالى الى
شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فلوجهين الاول ان المصلحة المقتضية لشرع الحكم ليس غير هذه المصلحة لان ذلك الغير لم يكن مقتضيا لهذا الحكم في
الازل والا لكان الحكم ثابتا في الازل وذلك يفيد ظن استمرار هذا النفي او هذا السلب على ما كان الاستصحاب الثاني العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم
باشتمال الحكم على هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد تعليل مشروعية ذلك الحكم بتلك الحكمة فانا لو اعتقدنا في ملك البلد انه لا يفعل الا لحكمة ثم دفع
الى فقير مالا فمعلوم ان فقره يناسب الدفع اليه ولم يخطر صفة اخرى يناسب الدفع ظننا ان علة الدفع الفقر وان كان يجوز غيره لكنه مرجوح فلا
يقدح في الظن ولو ظهر وجهان كالفقر والعلم وتساويا انتفى ظن العلية في واحد بعينه فان ذن العلم بحكمة الفاعل وبحصول جهة معينة
من الحكمة والغفلة عن غيرها يقتضي ظن اسناد الفعل الى تلك الحكمة ويكون في الغائب كذلك لان الظن دائر مع العلتين وجودا وعدما والدوران
دليل العلية فظاهر انه حصل ظن ان العلم بحكمة الفاعل وباشتمال الفعل على جهة مصلحية مع الغفلة عن ساير الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكم
انما يثبت لاجل تلك الحكمة والعلة يستلزم الحكمة اينما حصلت فاذا حصل فانه العلمان في افعال الله تعالى واحكامه حصل ظن انه تعالى انما شرع الحكم لتلك
المصلحة فالمناسبة يفيد ظن العلية الوجه الثاني في ان المناسبة يفيد ظن العلية … ان فعله ليس لغرض … الاملاك وطلوع الكواكب
وعن … اشكالها وانواعها غير … لكن الله تعالى لما اجرى عادته على ابقائها على حالة واحدة لا جرم حصل ظن البقاء وكذا
نزول المطر عقيب الغيم الرطب وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب والاحتراق عند ملاقاة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت حصل
ظن يتاخم العلم بالبقاء على منهاجها والحاصل ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانما يحصل على ذلك الوجه وحين تاملنا الشرائع
وجدنا اقتران الاحكام والمصالح بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر فاذن العلم بحصول احدهما يقتضي ظن حصول الاخر وان انتفى التاثير بينهما فالمناسبة
دليل العلية لوجوب العمل بالظن لاجماع الصحابة عليه ووجوب اتباعهم احكام الشرع كما اشتهر من … تقرير حد الشارب ثمانين لقول علي
انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفتري اقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه
وحكمهم في امامة ابي بكر بالظن وقياسهم العهد على العقد في الامامة وكقول ابي بكر اقول في الكلالة برأيي وقول عمر اقول في الجد برأيي وقضى فيه بآراء
مختلفة والاعتراض انه يقول لم قلتم انه تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد قوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد من مرجح قلنا سواء ادعيت
احتياج التخصيص الى مخصص او لم يدع لا يمكنك القول بتعليل احكامه تعالى بالمصالح اما مع الاحتياج فلان فعل العبد ان وقع منه تعالى استند الكفر
والمعصية اليه فيستحيل القول بانه لا يفعل الا لمصلحة العبد وان وقع من العبد فان لم يتمكن من ترك المعصية مع ان القدرة والداعي الموجبين لها من فعله
تعالى كان فعل من العبد ما يوجب المعصية ويمتنع عقلا انفكاكه عنها فلا يمكن القول بانه تعالى يراعي مصلحة العبد وان تمكن من الترك افتقر في ترجيح
احد الممكنين الى مرجح فان كان من العبد عاد التقسيم وان كان منه تعالى وان وجب الترجيح معه عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية فلا يراعي المصالح
وان لم يجب افتقر الى مرجح اخر ويتسلسل او ينتهي الى الوجوب لا يقال حصول المرجح يكون الفعل اولى بالوقوع من غير انتهاء الى حد الوجوب لانا نقول حصول
المرجح ولا حصول مع الاولوية ان كان ممكنين فلنفرض وقوعهما فتستوي الاولوية الى الترجيح والترجح على السواء فاختصاص احدهما بالاولوية بالوقوع
دون الثاني ترجيح الممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال فان القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل احكامه تعالى بالمصالح واما مع

كان حسنا في ذلك الزمان مصادفة بقية الآن فلا بد وان يكون ذلك لانه حصل في ذلك الزمان شرط لم يحصل الآن او وجد مانع
لم يكن موجودا في ذلك الوقت وكيف ما كان فيه المقتضي على وجود الشرط او فقدان حكمه المانع خلافه والاصل الثالث الحكم لا يجوز تعليله بالحكمة
لعدم انضباطها فيكون مضبوطة ولا بالوصف المشتمل عليها لانه انما يكون علة للحكم لاشتماله على الحكمة فيكون الحكمة علة لعلة الحكم ويعود
المحذور سلمنا استلزام شرع الحكم الحكمة لكن لا يلزم ان يكون ما ظهر من المناسب علة فلو علل لزم كون اجزاء العلة المناسبة علة لا نعلم ان
يكون جزء علة فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم وهذه الشبه اوردها الامام فخر الدين الرازي ثم اجاب بان افعاله تعالى مشروعة
للمصالح على ما بينا والوجوه العقلية التي ذكرت لو صحت لتوجهت في التكليف والخلق وفي القياس نفيا واثباتا فرع على القول بالتعليل
فلا يكون مسموعة واما الفرقان المذكوران بين الشاهد والغائب فانما يتوجه في قول من يوجب عقلا تعليل احكامه تعالى بالمصالح ومن لا
يوجبه لكن يقول تفضلا واحسانا لم يتوجه الفرق في قوله والمعارضات الثلاثة الاخيرة منقوضة بتعليل افعالنا بالدواعي والاغراض فانها
اتينا بها وفيه نظر لامتناع الجمع بانه تعالى يفعل لا لغرض وانه شرع افعاله للمصالح واجاب غير صحيح الاول بان القدرة انما يتعلق بالحدوث والوجود
لا بغير والكفر وانواع المعاصي والشرور لحاجة الى مخالفة نهي الشارع وليس في ذلك من متعلق القدرة شيء سلمنا ان الجميع مخلوقة لله تعالى لكن
لا ندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا حتى يبطل بذلك كل مخلوق بل انما ندعي ذلك فيما يحكم من رعاية الحكمة فيه وعند ذلك فيما عدا الشرور والمعاصي
ولا ندعي في ذلك قطعا بل ظاهرا سلمنا لزوم الحكمة لافعاله مطلقا لكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور لاحتمال جواز ان يكون لانه ما حكم
لا يعلمها سوى الرب تعالى وهو الجواب عن الثامن والتاسع وفيه نظر لان الكفر والمعاصي والظلم وغيرها من الافعال محققة كائنة في الخارج
فلا بد لها من مؤثر سواء اثر في حقيقتها او وجودها وذلك المؤثر ان كان هو الله تعالى ثم انتقض حكمته وهو محال سلمنا لكن المخالفة لنهي الشارع
ان لم يكن متعلق القدرة والمؤثر امتنع اللوم والذنب على العبد وبطل التكليف والانعام الاستحال واذا لم يجب ملازمة الحكمة لافعاله بل يجوز خلوها
الشرور لم يحصل الظن برعاية هذه الحكمة لجواز ان لا يخلو بها بالغرض فيه عدم مراعاتها او حبس نفسها او يجي بكون الشرع محكم وكذا المعاصي وانواع الظلم
والكفر يخرجها عن حقايقها وهو غير محال الترجيح والجواب ان نقول لا نسلم استناد الافعال اليه تعالى ولا يستلزم الفعل العلم مفصلا بل
ولا مجملا فان العلل مؤثرة في علة لا اثارها مع امتناع الشعور بها والفاعل بالقصد لا بد وان يكون عالما لكن لا يجب التفصيل فعله بل الشرط
تعلق العلم بما تعلق به الاختيار والاختيار انما يتعلق به على الاجمال لا التفصيل فان تعلق به على التفصيل وجب فيه العلم بذلك وقدرة العبد مع
قدرته تعالى لا يستلزم وقوع الفعل منهما لعدم استلزام القدرة التاثير ويمنع عدم الاولوية لامكان تخصيص اسناد الوقوع الى الله تعالى لانه اقوى وهذا
دليل اخذه الاشاعرة من المتكلمين في الوحدانية وهناك يتمشى ولا يتمشى هنا ولا يلزم من قدرته على شيء عموم قدرته ولا يلزم من الوجوب المستند
الى مجموع القدرة والداعي الجبر على ما سلف ووجوب المعرفة عقلي والترك مقدور وهو اما نفس ان لا يفعل او ان يفعل الترك وفي الرابع نظر لان المصلحة
لا يتوقف على حصول وقت فان الوقت نفسه لا بد في وجوده من المصلحة ولا يتسلسل الى وقت اخر وفي الخامس نظر لان خفاء المصلحة لا يستلزم عدمها
وكذا المفسدة فجاز ان يكون زيادة عدد لا يتحرى مفسدة وعدمها مصلحة والجواب عن السادس والسابع ان الحكمة في ذلك وان كانت ممتنعة لم يلزم
امتناعها في ما هو ممكنة فيه وان كانت جايزة فالممكن وجودها ونحن لا نطلع عليها او الحق في الجواب ان خلق الكافر مصلحة فان الايجاد لا من الجوع
كونه مصلحة وكذا الاقدار والتكليف فان الخبث الحاصل المعصية المستلزمة لاستحقاق العقاب لو لم يخرج الحسن بسبب عن حسنه وعن العاشر ان وجوب
الفعل ما بعد تحقق الحكمة غير واجب بل هو تبع لتعلق القدرة والارادة به ومع ذلك فالباري لا يكون مضطرا بل مختارا وعن الحادي عشر ان الفعل
حادث ولا يفتقر الى مقصود اخر وانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى مقصود اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع وان كان
مفتقرا الى ذلك فذلك المقصود هو نفسه لا غيره فلا تسلسل وعن الثاني عشر ان الحكم ليس هو نفس الخطاب القديم بل الخطاب بصفة التعلق فكان حادثا
ولو كان الحكم قديما والمقصود حادثا فانما يمتنع تعليله به لو كان موجبا للحكم وليس كذلك بل بمعنى الامارة والحادث يجوز ان يكون امارة على القديم
واما بحث البلوغ ولا مانع في تجويز كونه متاخرا فيكون حكم الله تعالى القديم لاجل ما سيوجد من المقصود الحادث وفيه نظر فان الحكم لو كان حادثا
وهو منسوب انه الخطاب من الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين كانت صفة الله تعالى حادثة وهو محال وعن الثالث عشر ان الغرض اولى من تركه لكن بالنظر
الى المخلوق وفيه نظر فان هذا العذر انما يصح من المعتزلة لان عمدة الاشاعرة في نفي الغرض على هذا المخوف فلا يجوز لهم انكاره والا بطل اصل مذهبهم وعن
الرابع عشر يمنع الحرج في ربط الاحكام بالحكم المضبوطة بانفسها او باوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر في معرفتها وان كان في استخراج ذلك
نوع حرج لكن فيه فايدة وهي زيادة الثواب وعن الخامس عشر ان التاخر يجوز ان يكون غائية وكل العلل الغائية متاخرة في الوجود وان كانت متقدمة

فالماهية

في الماهية وعن السادس عشر بجواز ان يكون المقصود من شرع الحكم حصول الحكمة ظاهرا لا مطلقا وعن السابع عشر بامكان ان يكون حصول
الحكمة بدون شرع الحكم محالا فلا يكون مقدورا ولا يستلزم العجز سلمنا الامكان والقدرة عليه فلا يلزم ان يكون شرع الحكم غير مفيد مع
حصول الفايدة به وان قدر امكان حصول الفايدة بطريق اخر وعن الثامن عشر بمنع ما ذكروه انما يلزم في حق من يجب مراعاة الحكمة في فعله
والله تعالى ليس كذلك وفيه نظر لما بينا من المنافاة بين ذلك وبين التعليل في القياس بالحق في الجواب ما قاله المعتزلة من انه تعالى لو اخل بالحكمة
لحقه الذم لكنه لما امتنع لحوق الذم له من حيث الحكمة امتنع اخلاله بالحكمة من هذه الحيثية وان كان قادرا على الاخلال واعلم ان التحقيق يقتضي
ان هذا الطريق لا يصح لاثبات العلية اما على راي الاشاعرة فظاهر لامتناع تعليل افعاله تعالى عندهم بالحكم والاغراض فكيف يصح مع ذلك
القول بان الله تعالى حكم في الاصل بكذا لاجل كذا واما على راي المعتزلة فلان جهات المصالح انما يقتضي الايجاب عليه تعالى لو خلا الفعل عن
الامر عن المفاسد ولا يلزم من حصول المصلحة المعينة انتفاء المفاسد ولا من عدم العلم بها انتفاؤها فلا يجوز ان يشتمل التعليل بما ذكروه على
نوع مفسدة فلا يصدر منه تعالى ومن هنا ظهر صحة ما قلناه من بطلان القياس الا مع النص على العلية **الخامس** في المؤثر وهو ان يكون
الوصف مؤثرا او جنسه في الحكم في الاصول بعين وصف اخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ولا في عينه
وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون السوم لانه لا يؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولنا
قدم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الميراث فينبغي ان يقدم في ولاية النكاح لانا لما علمنا ان الاخوة من الابوين لما اثرت في التقديم في الارث اثرت
في التقديم في النكاح لانا نقول بتناول ذلك بالمناسبة او بانه لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا او هو ملغى وبهذا الطريق لا يتمشى الا بطريق المناسبة او السبر
السادس في الشبه وفيه مطلبان **الاول** في ماهيته اختلف الناس في تفسيره مع ان اسم الشبه وان اطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع
يشبهه فيه فقال قوم انه ما تردد الفرع فيه بين اصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الاصلين الا انه يشبه احدهما في اوصاف هي
اكثر من الاوصاف التي بها شابهت الاخر فالحاقه بما هو اكثر مشابهة هو الشبه كالعبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه
مناطان متعارضان النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضاه منع الزيادة على الدية والمالية وهو مشابه للدابة ومقتضاه الزيادة الا ان
مشابهته للحر في الادمية واستحقاق الثواب والعقاب ومشابهته للدابة في كونه مملوكا مقوما في الاسواق فكان الحاقه بالحر لكثرة مشابهته
اولى وليس هذا شبها لان كلا من المناطين مناسب وما ذكر من كثرة المشابهة ان كانت مقتضية فهي من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا
يخرجه عن المناسب وان افتقر الفرع الى ترجيح ومنهم من فسره بما عرف فيه المناط وتعذر اتيانه مفتقر في احاد الصور الى تحقيق كالمثل في جزاء
الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا شبها فان الحكم معلوم ومعنى العلة الشبهية والنظر هنا انما
هو في تحقيق الحكم وهو الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص وعلم ان الواجب هو الاشبه انه اوجب المثل ومعلوم انه ليس كل
ما فيه شيء من النعم مثلا بذلك فهو لا على الاشبه كيف وهو مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو المختلف فيه ومنهم
من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه كاللعان للموجود فيه لفظ
الشهادة واليمين وليستا بتحقيقين لان الملاعن مدع فلا يقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وهذا وان كان دافعا لما تقدم الا انه غلبت احدى المناسبتين
ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه خارج عن التعليل بالمناسب وقال القاضي ابو بكر الوصف ان كان مناسبا للحكم لذاته سمي
المناسب وان لم يكن مناسبا لذاته فان كان مستلزما لما يناسبه بذاته فهو الشبه كتعليل التحريم بالرايحة الفايحة المستلزمة للشدة المطربة وان
لم يكن مناسبا لذاته ولا مستلزما للمناسب بذاته فهو الطرد فجعل الشبه قياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم
ما يناسب وقال قوم الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون كذلك
فالاول الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان
ساير الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه اقوى من ظن استناده الى غيره والشافعي يسمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو تردد
الفرع بين اصلين فاذا كانت مشابهته لاحدهما اقوى الحق به وهذا الذي يخصه الاشباه فالمحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد
للمقتول الحر ولساير المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة الى الجلسة الاولى في عدم الوجوب والوجه
انه متى حصلت المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم او مستلزما لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة او في الاحكام ومنهم من فسره
بما تقوم المناسبة من غير اطلاع عليها لان الوصف المعلل به اما ان يظهر فيه المناسبة او يتوقف من هو اهل المعرفة بالمناسبة عليها وذلك يكونه

ترتيب الحكم عليه وفقد ما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المثبتة اولا فهو المناسب وان لم يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عن هو
فاما ان يكون مع ذلك لم يولف من الشرع الالتفات اليه في شيء من الاحكام او قد الف والاول الطرد الذي لا التفات اليه كما لو قال الشافعي في ازالة
النجاسة بالخل مايع لا يبني القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل في مسئلة من المسائل بالطول والقصر والسواد و
البياض ونحوه والثاني وهو الشبه وذلك لا بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر الى
اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فهو مشابه للمناسب ويمنع الجزم بنفي المناسبة عنه ومشابه
في عدم الجزم بظهور المناسبة فيه فهو متوسط بين المناسب والطرد يحط عن الاول ويرتفع عن الثاني مثاله قول الشافعي في ازالة
النجاسة طهارة يراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث
التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة واقرب الا
الاحر وهو الذي ذهب اكثر القايسين اليه ثم يتلوه في القرب قول القاضي **الثاني** في ان الشبه ليس بحجة هذا مذهب القاضي ابي بكر لوجهين الاول
الوصف الذي سمي بالشبه ان لم يكن مناسبا فهو طرد مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا الى كونه مناسبا وهو متفق
القايسين اجماعا الثاني المعول في العمل بالقياس واثباته على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالشبه ولعل انا لما بينا ان المناسبة لا
تصلح دليلا على العلية فالشبه اولى بالمنع وذهب جماعة الى انه يفيد العلية لانه يفيد ظن العلية لانه لما استلزم العلامات الاشتراك فيه
الاشتراك في العلة وعلى التقدير الاخر لما ثبت احتياج الحكم الى العلة فهي اما هذا الوصف او غيره ثم رأينا جنس هذا الوصف اثر في جنس ذلك
ولم يوجد هذا المعنى في باقي الاوصاف حصل ميل القلب الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره فذلك الوصف واذا حصل
وجب ان يكون حجة لوجوب العمل بالظن واعترض على الاول بمنع ان الوصف لو لم يكن مناسبا لما كان مستلزما للمناسب او معرفا بالنص تاثير
القريب في الجنس القريب لذلك الحكم لم يكن مردودا فانه المتنازع وعلى الثاني بالتعويل في اثبات هذا النوع من القياس على عموم فاعتبروا وعلى انه
يجب العمل بالظن وفيه نظر فانا قد بينا ان المناسب ليس بحجة فلعل … وقد لا يكون ملزوما للعلة ويمنع احتياج كل حكم الى علة والاستدلال سلمنا
منع الحصر لامكان ان يكون العلة ما عداهما سلمنا لكن جاز ان يكون العلة مجموعهما سلمنا لكن جاز ان يكون العلة احد جزئيات احدهما سلمنا
لكن جاز وجود مانع في الفرع او عدم شرط في الاصل **الثالث** في الدوران وهو ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدمه اما في صورة
واحدة كالعصير للتحريم مع الاسكار … فيه الاسكار حدثت الحرمة فلما زال السكر وصار خلا زال التحريم او في صور
متغايرة وهو مفيد للعلية عند الاكثر وقال المعتزلة انه يفيد يقين العلية وقال الاخرون انه لا يفيد ظن العلية والحق الاول لوجهين الاول ان
بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فلا شيء منها كذلك وبيانه الاول من وجوه الاول ان العلة والمعلول متلازمان فالدوران من طرفيهما والعلية
غير مشتركة الثاني الفصل مساو للنوع فالنوع اذا اوجب حكما فالدوران كما حصل مع النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع انه ليس
علة الثالث العلة الكاملة … والحكم معها … شرطها المساوي وجودا وعدما مع انه ليس بعلة لها الرابع المعلولات المتساوية كل
منها دائر مع الاخر وجودا وعدما ولا علية بينها الخامس الجوهر والعرض متلازمان ولا علة وكذا ذاته تعالى وصفاته وكذا صفاته بعضها
مع بعض السادس المتضايفان متلازمان وجودا وعدما مع انتفاء العلية لاستلزامها تقدم العلة السابع المكان والمتمكن والحركة والزمان مثلا
مع عدم العلية الثامن الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع انتفاء العلية التاسع علمه تعالى دائر مع كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان
جوهرا لعلم جوهرا ولو لم يكن جوهرا لعلم انه غير جوهر مع انتفاء العلية لان شرط كون العلم علما تعلقه بالشيء على ما هو به فلو لم يكن المعلوم في
نفسه واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه مشروطا بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه و…
على ذلك الوجه مشروطا بعلمه به دار ويستحيل ان يكون المعلوم علة للعلم لان علمه تعالى صفة واجبة فلا علة لها ثم العلم … مما لا نهاية له من
المعلومات فيها دورانات لا نهاية لها بدون العلية العاشر الاعراض عند الاشاعرة غير باقية فالالوان والاشكال تحدث شيئا فشيئا على عدم
… الالوان والاشكال وغيرها من جميع الاعراض عن جميع الاجسام وحين يحدث فيه لون وشكل حدث ساير الاعراض في جميع الاجسام
فقد حصل دورانات كثيرة من دون علية الحادي عشر الفلك بل كل جسم اذا تحرك تحركت جميع اجزائه فكل جزء اذا حدث … حدثت حركة جميع الا
وحين كانت حركة ذلك الجزء معدومة كانت حركة ساير الاجزاء معدومة فقد حصلت دورانات كثيرة بدون العلية الثاني عشر كل حيوان يتنفس
ان تنفس كل واحد … لتنفس الاخر او متاخر … لا يعتد به فقد صدق … الدوران بدون العلية الثالث عشر الحكم كما دار مع الوصف

علة كذا

علة كذا دار مع تعينه وجودا وعدما وخصوص المحل وخصوص … وتوقعه في الزمان المعين والمكان وكذلك لا يصح العلية لا يقال …
الرابع عشر الحد والمحدود كل منهما دائر مع الاخر وجودا وعدما وكذا الموانع المعلول ولوازم العلة كالرائحة المخصوصة المقترنة بالشدة من الخمر
الموجبة … وجودها … مع انتفاء العلية في جميع ذلك وبالجملة فالكلام في ذلك غير مختص واذا انتفى بعض الدورانات عن
العلية انتفى ظنها لانه اذا انتفى بعضها عن العلية فاما ان يستلزم البعض الاخر العلية فاما لذاته وهو محال والا لزم الترجيح من غير مرجح لوجود
الذاتية في … واما لغيره فلا يكون الدوران بنفسه مقتضيا للعلية بل مع شيء اخر والمجموع المركب من شيئين مغاير لكل منهما الثاني وهو
الذي عول عليه صاحب المنقح ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف اجماعا والانعكاس غير معتبر في العلل الشرعية فاذا
كان كل منهما ليس طريقا فالمجموع كذلك واعترض على الاول بانا لا ندعي ان ظن العلية من مطلق الدوران بل من دوران خاص … قايم في كونه علة
وعلى الثاني لا يلزم من عدم افادة كل واحد ظن العلية عدم افادة المجموع لان المجموع قد يخالف الاحاد وفيه نظر لان مطلق الدوران لا يفيد
وعدم دليل القدح لا يستلزم دليل الاثبات والمجموع وان خالف الاحاد لكن العلية هنا ليست مستندة الى مطلق الدوران لما تقدم ولا خصوصية
تشار اليها بالعلية واحتجوا بوجهين الاول ان هذا الحكم لا بد له من علة فاما هذا الوصف وهو المطلوب او غيره فان كان موجودا قبل حدوث هذا
لزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الاصل وان لم يكن والاصل البقاء على ما كان فيحصل ظن انه بقي غير علة وانما يحصل ظن ان غيره ليس علة حصل
ظن انه العلة لا يقال الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذا دار مع حدوث تعينه وخصوصية المحل فيكون تعينه وحدوثه
وخصوصية المحل معتبرا في العلية وهو يمنع التعدية لانا نقول معنى التعين انه ليس غيره وهو امر عدمي والا لساوى ساير التعينات القايمة
بالذوات في كونها تعينا ويمتاز عنها بالخصوصية فيكون للتعين تعين اخر ويتسلسل وحصول الوصف في المحل لو كان وجوديا لكان وصفا
لذلك الوصف فكونه وصفا للوصف زايد عليه فيتسلسل وان كان التعين والحصول في المحل المعين عدميين استحال كونه علة لان …
ان كان علة نقيض قولنا ليس بعلة وهو عدمي لصحة اتصاف المعدوم به في الجملة ووصف المعدوم لا يكون موجودا فنقيض العدمي
ثبوتي فالعلية ثبوتية فلا يصح وصف المعدوم بها لامتناع قيام الموجود بالمعدوم فيستحيل ان يكون جزء علة لانه مع حصول غيره من الاجزاء
ان حصلت العلية فساير الاجزاء من دون العدمي علة تامة فلا يكون العدمي جزءا وان لم يحصل وحصلت بحصوله فالعلية ان حدثت
لاجل هذا الجزء فهو جزء العلة علة تامة لعلية العلة وننقل الكلام اليه … ان كون العدم علة الثاني بعض الدورانات يفيد ظن العلية لان من
دعي باسم مغضب ثم ترك الغضب مع الدعاء بذلك الاسم حصل هنا الظن باسناد الغضب الى الدعاء بذلك الاسم وذلك الظن حصل من
الدوران فان الناس يعللون به فيقولون انه رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيكون كل الدوران علة لقوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية ولا يحصل بين الدورانات الا بعد اشتراكها في افادة الظن وفي الاول نظر من وجوه الاول
تعليل كل حكم على ما سبق والا لزم التسلسل الثاني منع الحصر لجواز ان يكون العلة المجموع او جزئيات احد القسمين الثالث التخلف ان
كان على خلاف الاصل الا ان التعليل بالمدعى على خلاف الاصل ايضا الرابع التخلف يلزم لو كان السابق علة تامة اما اذا كان جزءا او شرطا
يتجدد بحالة الحكم فلا الخامس التقسيم وارد في هذا الوصف فانه ان كان سابقا لزم التخلف وان كان مقارنا لم يكن ثابتا والا لما يكون علته
ثابتة والاصل البقاء السادس التعين جزء من الموجود فلا يكون عدميا السابع يمنع الاشتراك المعنوي بين التعينات الثامن يجوز اشتراكها
في كونها تعينات وهو اعتباري فلا تسلسل التاسع لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل عدم ما فله خصوصية فيمتنع تعليل العلية به لانها
وصف اعتباري ايضا والا لزم التسلسل وكذا حصول الوصف في المحل العاشر كان قولنا ليس علة عدمي لاتصاف العدمي به كذا قولنا انه علة
ولا يجب في نقيض العدمي الثبوت لجواز الانقسام الحادي عشر لا يلزم من توقف العلية على حصول الجزء العدمي كونه علة تامة فيها وفي الثاني نظر
ان قولنا ان هو قول المستدل بانه قد شارك الخاص في الحيوانية يجب اعتقاد مشاركته في جميع صفاته للبنية **الرابع** في السبر والتقسيم اما ان التقسيم
ان كان منحصرا في طرفي النقيض كان حقا كما تقول الحكم اما معللا او لا وان كان معللا فاما بالوصف الفلاني او بغيره فيبطل الاقسام الا التعليل
بالمدعى وهذا هو المعول عليه في معرفة العلل العقلية وقد يوجد مثل ذلك في الامور الشرعية كما لو ثبت الاجماع على ان حرمة الربوا معللة
وعلل بعض الصحابة بالمال او القوت او الكيل او الطعم ثم تبطل الثلاثة الاول فيتعين الرابع واما التقسيم الذي لا يدعي الحصر فيه فانه يكون منتشرا
كما اذا لم يرد الاجماع بل قيل الحكم اما معللا او لا والتالي باطل لانه خلاف المتعارف من ان الحكم لا يخلو عن علة اما على جهة الوجوب كما هو قول المعتزلة
او على جهة الامكان كما يقوله الاشاعرة وبتقدير جواز خلوه عن العلة يكون الخلو على خلاف الغالب المالوف من شرع الاحكام وهو …

على تعليل الحكم فتلك العلة اما ظاهرة او خفية والثاني تعبد والاول ان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لوجوه الاول اثبات الحكم بجهة العقل
اغلب من اثباته بجهة التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن الثاني ان الحكم اذا كان معقول المعنى كان على وفق المألوف
من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية الثالث ان الحكم اذا كان معقول المعنى كان
اقرب الى الانقياد واسرع في القبول وكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لا بد من علة ظاهرة فاذا
قال الناظر بحثت فوجدت محال الحكم قد اشتمل على وصفين او ثلاثة مثلا ولم اطلع على ما عداه والاصل في الاشياء العدم ثم ان الوصف الفلاني غير
صالح للتعليل وكذا الوصف الاخر فتعين المدعى والاعتراض من وجوه الاول ليس كل حكم معللا والا لزم التسلسل ثم لا يجوز ان يكون هذا الحكم
من قبيل ما لا يعلل الثاني سلمنا العلية لكن نمنع الحصر لا يقال لو وجد وصف اخر لعرفه الفقيه الباحث لانا نقول العلة قد تخفى والسبر والبحث
لكن عن وصف اخر [illegible] الثالث سلمنا عدم الاطلاع لكن عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ولئن دل على عدمه بالنسبة الى
الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجود وصف اخر [illegible] لا ينهض بحث المستدل دليلا على نظر
خصمه على العدم الرابع سلمنا الانحصار لكن لا نسلم [illegible] الخامس سلمنا فساد المفردات فلم لا يجوز ان يكون مجموع وصفين او ثلاثة منها
علة واحدة سلمنا فساد جميع الاقسام مفردا او مركبا الا المدعى لكن يجوز انقسامه الى نوعين ويكون العلة احدهما وهذه الاسولة كلها يرجع الى
منع الحصر ويستدل على الحصر بوجهين الاول [illegible] الناظر عند اجتهاد الناظر وبحثه عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور
ووقف على [illegible] الا الواحد فلا بد وان يحكم قلبه بعد ذلك ان الحكم [illegible] الوصف ويكون ظنا اقوى من ظن [illegible] والظن يجب
العمل به واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون كذلك [illegible] المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا اظهار [illegible] الثاني جميع الاوصاف
كانت معروفة [illegible] يصدق عليها انها لا يوجب هذا الحكم والاصل [illegible] فهذا القدر يفيد ظن عدم سائر
الاوصاف فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا هذا القدر [illegible] لا نسلم فساد سائر الاقسام قلنا يكفي افساده بحجج المبطلات للعلية كالنقض وعدم
التاثير وغيرهما ولا يمكن افساده بعدم المناسبة [illegible] من هذا [illegible] بيان مناسبته ولو
بين ذلك لاستغنى عن طريقة السبر لدلالة المناسبة والاقتران على كون المعنى علة [illegible] الاول ان يبين المستدل ان الوصف
المدعى كونه علة قد ثبت ان الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف ويسمى الالغاء وهو شبيه [illegible] بنفي العكس الذي ليس بمقبول ولا بد من
بيان ان ثبوت الحكم مع الوصف المدعى كونه علة فانه لو ثبت دون المحذوف [illegible] الالغاء المستبقى [illegible] استقلال المستبقى بالتعليل
ومع ظهور ذلك يمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل لانه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله [illegible]
خلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع ويمتنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير لاثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله
والغاء ما ثبت استقلاله وهو باطل [illegible] استقلال الوصف المستبقى في صورة الالغاء بالتعليل [illegible] اثبات الحكم مع وجوده
وانتفاء الوصف المحذوف [illegible] ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء [illegible] التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله
بطريق من طرق اثبات العلة لكان ذلك [illegible] اصل القياس ولم يحتج الى البحث والسبر [illegible] من الطرق فلا بد من بيان الاستقلال في
كون الثاني جزء علة [illegible] ببعض طرق اثبات العلة [illegible] ان شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان بين
الاستقلال في صورة الالغاء بالبحث والسبر [illegible] في الاصل الاول استقل صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعلته [illegible]
الاصل الاول لا حاجة اليه [illegible] بطريق [illegible] وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق
اخر وهو شنيع في مقام النظر ويعني بنفي العكس بيان اثبات الحكم بعد انتفاء العلة الثاني طرد المحذوف اما مطلقا وهو ان يكون مما علم من جنس
ما عهد من الشارع عدم الالتفات اليه في الاحكام كالطول والقصر واما بالنسبة الى ذلك الحكم وهو ان يكون مما عهد [illegible] من جنس ما الف من
الشارع عدم الالتفات اليه في ذلك الحكم كقوله من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقريب مناسبة بين وصف
الذكورة وسراية العتق غير انا لما عهدنا من الشرع عدم الفرق بين الذكورة والانوثة في احكام العتق الغينا صورة الذكورة فيه [illegible]
الثالث عدم ظهور المناسبة في الوصف المحذوف للحكم المعلل ويكفي الناظر ان يقول بحثت فلم اجد فيه مناسبة وعدم الوجدان مع البحث التام
مما يوجب الظن بعدمه فان عارض المعترض [illegible] في الوصف المستبقى لم اجد فيه مناسبة [illegible] المستدل المناسبة
فيه فقد انتقل في اثبات العلة من طريقة السبر الى طريقة المناسبة وهو قبيح عند اهل النظر وان لم يبين ذلك لم يكن الوصف للمعترض [illegible]

وصف المستدل

وصف المستدل فنقول ان كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل من الوصفين لم يتمكن بعد بيان المستدل نفي المناسبة
في الوصف المحذوف من منع المناسبة في المستبقى لكونه مانعا للمناسبة ولا يجب على المستدل بيان المناسبة في الوصف المستبقى وان لم
يسبق من المعترض تسليم ذلك فللمستدل ترجيح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض القصور والتعدية اولى
من القصور **الخامس** في الطرد وهو عبارة عن الوصف الذي لا يعلم مناسبته ولا استلزامه للمناسب اذا جامع الحكم الوصف في جميع
الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا هو معنى الاطراد وبالغ بعضهم فيه فقال اذا وجد الحكم مقارنا للوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية
[illegible] انه لا يدل وان كان [illegible] لما تقدم من ان الشيئين قد يتلازمان ولا علية بينهما كالجوهر والعرض وكالحد والمحدود وكالمتضايفين
ولان الاطراد كون الوصف بحيث لا يوجد الا معه ويجب معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل مع وجوده في الفرع فلو توقف معرفة
ثبوت الحكم في الفرع على كون الوصف علة [illegible] لزم الدور واما التفسير الثاني فاضعف لعدم الدلالة مع انه [illegible]
باب الهذيان كما يقال الخل مائع لا يزيل النجاسة [illegible] مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وكقول بعضهم في مسألة المس
طويل مشقوق فلا ينقض الوضوء مسه كالبوق وايضا تعيين الوصف للعلية من دون باقي الاوصاف تحكم محض [illegible]
باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات احتج القائلون ثم راينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به
على ثبوت الحكم فيه بان الحكم [illegible] القاضي في الادلة التي [illegible] الاقامة [illegible] مجرى الغالب في مثل
[illegible] بل مطلقا فان اكثر العمومات مخصوصة والاستدلال [illegible] القاضي [illegible] بالعلة الموصلة [illegible]
لانا الاستدلال بالمصلحة فيه [illegible] بعض الصور [illegible] التعليل [illegible] ظاهرا
وفيه نظر [illegible] على ظهور العلية لا باعتبار المقارنة بل [illegible] صلاحية التاثير ولم يوجد غيره فظن انه سبب [illegible]
على وجود معلوله واما التفسير الثاني فاعتذروا عن النقض بان مجرد المقارنة يفيد ظن العلية بشرط [illegible] الرعاية
لكن هذا الشرط [illegible] والتمثيل بالدهن انما بطل لحصول العلم الضروري بوجود وصف اخر هو اولى
بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا ان [illegible] الدهن [illegible] للنجاسة علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى القنطرة
على جنسه ولا يكون [illegible] مثل هذا التعليل [illegible] الوصف [illegible] متعديا الى الفرع كان ما اعتبرناه اولى [illegible]
بالقياس [illegible] تعليل حكم الاصل بعلة متعدية الا ان يذكر الخصم وصفا اخر متعديا الى الفرع [illegible] المعلل الى الترجيح وان كان
متعديا الى الفرع [illegible] لان المراد من العلة هنا المعرف وقيام معرف اخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا له وفيه نظر لان مجرد المقارنة لو
دل على العلية لزم [illegible] الترجيح من غير مرجح [illegible] وهو على خلاف الاصل [illegible] ظن العلية انما يحصل [illegible] انتفاء غيره
من الاوصاف [illegible] لاثبات المدلول [illegible] وابطال مثال الدهن لا يقتضي ازالة الشك لامكان غيره
والامر بالقياس [illegible] التي من جملتها التعليل بالوصف المتعدي [illegible] قال الغزالي ونعم ما قال
الطرد [illegible] هو النقض [illegible] لا يقتضي صحة التعليل وهو كقول القائل [illegible] علم انه لا دليل [illegible] دعوى علة ويعارضه
انه جاهل لانه لا دليل [illegible] دعوى جهله [illegible] انه لا يعلم [illegible] دليل المجتهد [illegible] بل يتوقف فيه الى ظهور
الدليل وكذا الصحيح والفاسد فيما لم يثبت حكمها [illegible] لا يثبت الا بعد قيام الدليل على كونها
علة فاذا لم يثبت لم يكن حكمها [illegible] والاقتران [illegible] الاضافة [illegible] التحريم ويطرد وينعكس
والعلة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الاحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة نصب العلة مذهب يفتقر الى دليل كوضع الحكم وكما لا يكفي
في اثبات الحكم انه لا نقض عليه ولا معارضة بل لا بد من دليل فكذلك العلة **السادس** في تنقيح المناط قال الغزالي الحاق المسكوت بالمنصوص قد يكون
باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا تاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم وتسميه الحنفية بالاستدلال
ويفرقون بينه وبين القياس [illegible] الاول ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر [illegible] والثاني باطل لان الفارق ملغى
فيثبت [illegible] في الفرع ثبوت الحكم [illegible] السبر والتقسيم من غير تفاوت [illegible]
[illegible] الحكم لا بد له من محل [illegible] فاذا حصل في الفرع ثبت الحكم فيه [illegible] الافطار بالوقاع
ملغى فالمحل هو المفطر [illegible] وجب حصول الحكم وهو ضعيف اذ لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صح

هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ولا يلزم من صدق قولنا الرجل طويل صدق كل رجل طويل وكذا ههنا وفيه نظر
فان صدق الرجل طويل لا يعني به ان الحد هو مطلق الرجولية بل الرجل المخصوص وكون الرجل من حيث هو جزءا من هذا الرجل لا يقتضي اتصافه
بما يتصف به الرجل الخاص او اسند الوصف الى الخصوصية **السابع** في بقايا مسائل من هذا الباب الاولى قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة
عجز الخصم عن فساده وهو باطل اذ ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا
كل ما لا يعرف دليل فساده لزم اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما لا يعرف دليل على صحته لزمنا ان لا نثبت ما لا نهاية له وهو حق
الثانية قال بعضهم هذا القياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيندرج تحت الامر بالاعتبار او هو نقلنا هذا لا تسوية بين الاصل والفرع فيندرج تحت
الامر بالعدل وهو ضعيف لان ما مقتضى مثل الباب عموم اللفظ وهاتان الايتان وتخصيص العموم جائز بالاجماع واجمع السلف على انه لا بد من دلالة على
تعيين الوصف للعلية الثالثة قال ابو حنيفة مسح الراس لا يكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح والمانع ان يمنع ان الحكم في الاصل
معلل بكونه مسحا بل العلة فيه اما غير معلل او لان تكراره يؤدي الى تمزيق الخف والشافعي يقول يستحب التكرار لانه اصل يؤدى بالماء فيتكرر كالاعضاء
الرابعة تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها في نفسها اما بنص او اجماع او استنباط كما في
القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بايماء قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة الاشتباه مظنونة
بالاجتهاد والنظر في الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع كالعدالة التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع وكون
هذا عدلا مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات اما اذا كانت معلومة بالاجماع كالعدالة التي هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة
بالاجماع وكون هذا عدلا مظنون بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط كالشدة المطربة التي هي مناط تحريم الشرب في الخمر
فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط وقد وقع الاجماع على صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا علمنا العلة بنص او اجماع وانما الخلاف فيما
اذا علمت بالاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن
به من الاوصاف كل واحد بطريقه كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه كان يضرب اليه بالنص غير انه يفتقر في معرفته عينا الى حذف
كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالراي والاجتهاد بان يبين ان كونه اعرابيا او شخصا معينا او ذلك الزمان او غير ذلك من
كون الموطوءة زوجة او امراة معينة وغيرها لا مدخل في التاثير بما يساعد من الادلة حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا وهو مكلف
صائم وهذا دون الاول وان اعترف به بعض منكري القياس واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص
او الاجماع دون علته كالاجتهاد في كون الشدة علة التحريم الخمر ليقاس عليه وهذا دون النوعين السابقين ولذلك انكره الشيعة والظاهرية
وبعض معتزلة البغداد **الفصل** الرابع في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وفيه مطالب الاول اختلف الناس في تخصيص العلة فذهب اكثر الشافعية
الى ان وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة وذهب الاكثر الى ان علة الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته وان
ثبتت بالاستنباط وقال اكثر الحنفية ومالك واحمد يجوز تخصيصها ومنع منه الحنفية وقال الاخرون ان علية الوصف وان ثبتت بالمناسبة
او الدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثر على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح
احتج من قال العلية ان كانت قطعية لم يتخلف الحكم عنها بغير دليل ولا بدليل قطعي لاستحالة تعارض القطعيين ولا ظني فلا تعارض القطعي والظني وان كانت
ظنية فان كان التخلف في معرض الاستثناء كتخلف ايجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له وهي تماثل الاجزاء بالعدول الى ايجاب صاع
من التمر وتخلف وجوب الغرامة على مباشر الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة وتخلف حرمة الربا مع وجود الطعم في العرايا لم يقتض
بطلان العلة وهي حجة فيما عدا المستثنى سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لان الدليل من النص والاستنباط قد دل على العلية و تخلف
الحكم حيث ورد على طريق الاستثناء فلا يقدح في القياس من عليه العلة لا مانع لها وان كان التخلف لا في معرض الاستثناء فالعلة ان كانت منصوصة
وامكن حمل النص على ان المنصوص عليه جزء العلة كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين الملحوظ من قوله عم الوضوء مما خرج فانه
اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة امكن اخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة وتاويل النص بصرفه عن عموم الخارج الى الخارج من احدهما
او حمله على تعليل حكم اخر غير الحكم المصرح به في النص كقوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين معللا بقوله ذلك بانهم شاقوا الله
ورسوله فان الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فامكن حمل الخراب على استحقاق الخراب
ووجب الخراب اما بعد وجب التاويل لما مر من ان الجمع بين التعليل وتاويله ودليل ابطال العلة المذكورة وان لم يمكن تاويله بغير الوصف الذي كون الحكم الذي

عليه فغايته

عليه فغايته امتناع اثبات حكم العلة لما عارضها من النص المنافي لحكمها والعلة المنصوصة في معنى النص وتخلف حكم النص عنه في صورة
لمعارضة لا يوجب ابطال العمل به في غير صورة المعارضة فكذا المنصوصة وان كانت مستنبطة فتخلف الحكم ان كان لمانع او
فوات شرط كما في تعليل ايجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في الاب والسيد لمانع السيادة والابوة
لم يكن مبطلا للعلية فيما عدا صورة المخالفة لان دليل الاستنباط قد دل على العلية بالمناسبة والاعتبار وقد امكن احالة نفي الحكم على
ما ظهر من المانع لا على الغاء العلة فيجب الحمل عليه جمعا بين دليل العلية ودليل ما نفيته الوصف النافي للحكم ولا يحمل على الابطال الا عند المانع
بوجوه الاولى قال ابو الحسين البصري ان تخصيص العلة ما يمنع من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء ظن انه علة للمصلحة
او لا لانا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بمثله متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلا مع انه موزون
فان علمنا اباحته بعلة اخرى يقابل الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا فانا لا نعلم تحريم بيع الحديد بمثله متفاضلا بمجرد
الوزن بل بكونه موزونا غير ابيض وانا لو شككنا في كونه ابيض لم يعلم قبح بيعه متفاضلا كما لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا
لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط فبطل ان يكون الموزون وحده علة بل هو مع كونه غير ابيض وعلى هذا يكون
الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص سواء علمت علة الاباحة او لم نعلم اعترض بتسليم ان علة القياس امارة على حكم الفرع
معرفة لدوامه التخلف في صورة اخرى لمعارض لا يمكن معه اثبات الحكم في فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لكن لا يلزم
ان يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه في الاصل وانتفاء المعارض انما توقف اثبات حكم الامارة
عليه من جهة ان الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافي له فكان نفيه شرطا في اثبات حكم الامارة لا انه داخل في مفهوم الامارة
وفيه نظر فان الامارة هي ما يعرف بسببها ثبوت ما جعلت امارة عليه فان لم يحصل بمجرد الوصف بل بشرط عدم المانع كانت الامارة
المجموع ولا يضر التسمية بكونه شرطا او جزءا الثاني اقتضاء العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض فلا يكون علة الا عند انتفاء المعارض
فالحاصل قبل انتفاء المعارض بعض العلة لا تمامها او لا يعتبر فيحصل الحكم وان حصل المعارض فلا يكون معارضا اعترض بجواز توقف
الاقتضاء على الانتفاء ولا يلزم كون العلة جزءا لجواز كون انتفاء المعارض شرطا لتاثير العلة في الحكم فان العلة ان فسرت بالمؤثر فان كان
قادرا جاز توقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لوجوه الاول ان الفعل محال في الازل لانه ما لا اول وهو ينافي الفعل الذي له اول فاذن توقف
صحة تاثيره في الفعل على نفي الازل والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا من المؤثر الحقيقي فهو اذن شرط صحة التاثير الثاني تحريك
القادر الجسم الى جهة مشروط بعدم معارضة جزء قادر اخر الى ضدها والقيد العدمي لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي الثالث القدرة لا يصح
منها ايجاد سواد في محل الا بشرط عدم البياض عنه والعدم لا يكون جزءا وان كان موجبا امكن اشتراطه بالعدمي كالهوي الصادر عن الثقيل
بشرط عدم المانع ومسالة كالسكنات يجب الايجاد بشرط عدم الحجاب وان فسرت بالداعي لم يكن العدم جزءا منه لكن اعطى فقيرا محتاجا اخر
فقال لا اعطيه لانه يهودي فعلم كون الاول غير يهودي لم يكن جزءا من المقتضي في اعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية خاطرة
بباله فضلا عن عدمها وما لا يكون خاطرا بالبال لم يكن جزءا من الداعي وان فسرت بالمعرف وكذلك فان العام المخصوص دليل على الحكم
وعدم التخصيص ليس جزءا من المعرف والا لوجب ذكره في الاستدلال وفيه نظر اما عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة
سلمنا كونه جزءا لكن مرجع النزاع الى اللفظ للاتفاق بين مجوزي تخصيص العلة ومانعه على امتناع التعليل الى ذلك العدم وانتم سلمتم انه
المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل استقامت العلة ولم يبق النزاع الا في كون القيد العدمي هل يسمى جزءا من العلة ام لا وهو لفظي
والجواب من بيان انه لو توقف اقتضاء العلة على نفي المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءا فقوله يلزم جعل
القيد العدمي جزءا قلنا ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وصح ان يجعل عدم المعارض جزء العلة
بل انه يدل على حدوث امر وجودي انضم الى ما كان موجبا قبل فصار المجموع علة تامة فلا يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم
المعارض ان لم يجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا ايضا النقض كما يجعل انتفاء المعارضة
جزءا من دلالة المخبر على الصدق قوله لو كان عدم التخصيص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصص
قلنا معلوم عدم جواز التمسك بالعام قبل ظن عدم المخصصات وعدم وجوب ذكره من اوضاع الجدليين والتمسك بها متبع في الامور
الحقيقية قوله يصير الخلاف لفظيا قلنا ممنوع فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب لم يجعل العدم جزءا من العلة بل كان كاشفا عن حدوث

يتوقف في صورة التخلف على وجود المانع او فوات الشرط فاذا لم يتبين وجود المانع ولا فوات الشرط وجب ان يكون انتفاء الحكم لانتفاء علته
وعند ذلك يظهر عدم علية الوصف واذا توقف كل من المقتضي والمانع على الآخر دار فهو ممتنع نشأ من التعليل بالمانع او فوات الشرط وجو
التخلف اعترض بانا لا نسلم ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضي لصحة انتفائه بالمانع مع وجود المقتضي العارض لدفع
عدمه او لو سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي لكن يمنع توقف وجود المقتضي على وجود المانع فان كون المقتضي مقتضيا
انما يعرف بطريقه من المناسبة والاعتبار وغير ذلك من الطرق وهو متحقق فيما نحن فيه فيجب القضاء بكونه مقتضيا والا لم معارض ان
وجدانا توهم المقتضي مع نفاء المقتضي جاله مقتضيا وانه لم يوجد علة المقتضي عليه سلمنا توقف كل منهما على الآخر لكن توقف معية لا توقف
تقدم وفيه نظر لان عدم العلة علة فانه يقتضي عدم المعلول والمانع ان كان علة للعدم لاقتضائه عدم شيء باعتباره كان المقتضي علة فالتعليل
بعدم المقتضي اولى من التعليل بوجود المانع واذا فرضت العلتان ثابتتان في فرع كان العدم مستندا الى العلة الذاتية فشرط التعليل بوجود
المقتضي ولو سلمنا صحة انتفائه بالمانع مع وجود المقتضي فهو لعدم العلة الاخرى والمناسبة واحدة مع الاقتران على العلية لكن التخلف يقتضي
ظن عدمها فانه لا يصح الحكم بكونها علة في صورة التخلف المثال انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققا فلوجود المانع وقت تعليله
بالمانع تعليل المتقدم بالمتأخر وهو محال السؤال ان المانع بمعنى الامارة او الباعث اعترض بان الذي يقتضيه بالمانع انما هو استقلال الحكم الذي
صاحب وجود المقتضي بعرضية الثبوت عرضية لا بقية لا مطلق حكم وذلك مما لا يسلم تقدمه على المانع المفروض وفيه نظر فان العلة هنا ليس
الانتفاء لبقية فلي الاوصف عرضية الثبوت وذلك غير انتفاء الحكم المطلب الثاني في جوابه ولما يكون باموري الاول منع وجود تمام الاوصاف
في صورة النقض وفيه مباحث الاول اذا منع المستدل من وجود العلة في صورة النقض كان مجابا بان يمنع السؤال المثال لو قال لا زكوة في الحلي لانه
مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة كثياب البدلة فيقول المعترض ينتقض بالحلي المحظور فانه غير نام مع وجوب الزكوة فيه فيقول المستدل لا نسلم
ان الحلي المحظور غير نام ولما كان منع وجود العلة في صورة النقض مانعا لان النقض هو وجود العلة مع تخلف الحكم فاذا لم يوجد العلة في صورة
النقض انتفى النقض واختلفوا في انه هل يمكن المعترض من الاستدلال على وجود العلة في صورة النقض لانه انتقال من مسألة الى اخرى قبل
تكميل الاستدلال على الاول وهو قبيح ولانه مشتمل على قلب التناصر في المناظرة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا نعم لو قال المعترض
ما دللت به على وجود العلة في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا سمع كان نقضا على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك
الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي ابتدأ به غيره وقال اخرون له ذلك لان به يتحقق انتقاض العلة وهو قد انتصب لبيان
ذلك ولا يتم الدعوى الا باستيفاء الدليل وحكم مقدماته وبعض الحنفية قالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب
قبوله منه لتحقيق فائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر افضى الى المقصود فلا وفيه نظر لانه كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد
الطرق الاخرى واعلم انه لم يصر طريقا بانتفاء غيره ثم لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض
فاذا منع وجود العلة فان قال المعترض فقد انتقض الذي دللت به على وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقض على نفس العلة الى
النقض على دليلها كما قلنا مثاله لو قال في مسألة تبييت النية وتعيينها ان سمى الصوم موجب انه يوجد كلما الوفاء وعلى وجود الصوم
الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فيقول المعترض ينتقض بما لو نوى بعد الزوال فان قال المستدل ابتداء اوردت
لا يخلو من حال التي لها الى معتقد وجود الصوم في صورة النقض او لا فان كان الاول انتقضت عليك وان كان الثاني انتقض دليلك على وجود
العلة كان صحيحا وان اورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة على وجود العلة في صورة النقض فالحكم فيه على
ما سبق في الدلالة على الحكم في صورة النقض الثاني المنع من وجود الوصف في النقض اما ان يكون لوجود قيد في العلة يندفع به النقض وقد
المقيد يكون لمعنى واحد ويكون وقوع الاحتراز به ظاهرا كقولنا طهارة عن حدث فيفتقر الى النية كالتيمم فينتقض بازالة النجاسة فيقال كلامنا
فيما عن حدث وازالة النجاسة ليست عن حدث وقد يكون خفيا كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فلا ينتقض بالكتابة
لانها ليست معاوضة بل عقد ارفاق وقد يتعدد المعنى في اللفظ اما بالتواطؤ او بالاشتراك الا كقولنا صلاة مفروضة فيفتقر الى تعيين النية
كالصلاة فلو قيل ينتقض بالحج فانه مفروض على زيد وعمرو فقولنا المفروض يقول على المتكرر في الاعيان وعلى المتكرر في الاشخاص والاظهر الاول وهو
ملحقنا في مثال الثاني في تكرار الطلقتين في واحد فلا يكون مبتدعا كما لو طلقها ثلاثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين فلو قال ينتقض بما لو
طلقها في الحيض قلنا المعني بالقرء الطهر الثالث هل يجب دفع النقض بوصف طردي جوزه القائلون بالطرد ومنعه المانعون والوجه المنع لانه

احد اجزاء العلة

احد اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن المجموع مؤثرا ولانه تقييد لعموم الباب وتعيين الغالب ولا نزاع في بطلانه الامر الثاني في الجواب منع
تخلف الحكم وفيه ابحاث الاول اذا منع المعلل تخلف الحكم في صورة النقض اندفع السؤال كما لو قال في منع وجود العلة كما لو قال الشافعي في مسألة
البنت الصغيرة بنت فلا يجوز اجبارها كالبنت البالغ فيقول المعترض ينتقض بالبنت المجنونة فانه يجوز اجبارها فيقول المستدل بمنع صحة اجبار البنت
المجنونة وهل يمكن المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض البحث فيه كما تقدم في الدلالة على وجود العلة الثاني انتفاء الحكم ان كان
مذهبا للمستدل والمعترض معا كان منعه متوجها وكذا لو كان مذهبا للمعلل لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلان لا يجب على غيره
كان اولى كما لو قال في مسألة التطبب بالتمر يابع مال الربوا بجنسه متفاضلا فلا يصح كالربوي ضلما صاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك
بالعرايا فانه يصح وان بيع مال الربوا بجنسه متفاضلا وجوابه لوجوه الاول ان يبين في صورة النقض مناسبا يقتضي الحل من مانع او
فوات شرط مع اقتران الحكم به على اصله الثاني ان يقول النقض انما هو من قبيل المعارض لدليل العلة فتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب
احد الفريقين وثبوت الحكم على وفق العلة بهما بالاتفاق ولا يتساوى المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع في معارضته دليل العلية الثالث ان
يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به كالعرايا وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه لان
خلافه للمعترض في تلك المسألة كخلافه في الاولى وهو محجوج بالدليل في المسألتين معا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني
الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل لما ذكرته حجة عليك في الصورتين اذ هي محل النزاع وفيه هيئة في صورة النقض لا يكون حجة في رفع
الاحتجاج والا لما تحقق محل النزاع وهو محال الثالث المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو ظاهر وقد يكون خفيا وهو على وجهين الاول
كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط فيها بل تقدير المعقود
عليه الثاني كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض بالنكاح قلنا هناك لا يبطل بالموت ولكن انتهى العقد الرابع
انتفاء الحكم ان يعنيه الا ولا يكون مجملا في طرف الثبوت ويعني به ان يدعي ثبوته ولو في صورة ما وهذا لا ينتقض بالنفي المفصل وهو النفي
عن صورة معينة لان الثابت مجملا يكفي ثبوته في صورة ما فجاز التغاير ولما يناقضه تعميم النفي الثاني ان يكون مجملا في طرف النفي وهو ان
لا يثبت البتة ولا في صورة واحدة وهو ينتقض بالثبوت المفصل لان اصل عموم النفي يناقضه الثبوت في صورة معينة كقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الثالث ان يكون مفصلا في طرف الثبوت ولا يناقضه النفي المفصل الا
مع اتحاد المحل بل النفي المجمل فان نقيض الموجبة السالبة الجزئية الرابع ان يكون مفصلا في طرف النفي ولا يناقضه الاثبات المفصل الا مع اتحاد
المحل ولا الاثبات المجمل لاندراج الاثبات للمفصل في الاثبات العام لان نقيض السالبة الجزئية موجبة كلية الخامس الحكم الذي لا يكون ثابتا
تحقيقا بل تقديرا هل يدفع النقض كقول الشافعي علة رق الولد ملك الام فاذا انتقض بالمغرور بحرية الجارية فان ولده ينعقد حرا فقد وجد
رق الام وانتفى رق الولد تحقيقا لكنه موجود تقديرا فان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الرق في حكم الحاصل المندفع والا لما وجبت قيمة
الولد فيه خلاف السادس هل يجب على المستدل بالعلة المخصوصة ذكر نفي المانع وقرانه في دليله والاحتراز عن النقض اختلفوا فيه فقال قوم يجب لانه
مطالب بذكر ما يوجب الحكم والمعترض ليس بذلك الا ان فقط بل مع عدم المخصص فيجب ذكرهما معا ولانه اقرب الى الضبط وابعد من النشر ولانه
ما اشار اليه المعلل من الوصف ان كان منتقضا فاما ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لا لمعارض فلا يكون الوصف علة واما لمعارض
فقد ثبت ان للعلة معارضا مستقلا عليه فلا بد من نفيه في الدليل لان المناظر تلو الناظر وليس للناظر الحكم جزما عند ظهور سببه دون ظهور
انتفاء معارضه فكذلك المناظر ومقتضى هذا الدليل بيان نفي جميع الموانع ابتداء الا ان ايجاب ذلك يفضي الى العسر والمشقة فاسقطناه كما
في المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فبقي الموانع المتفق عليها على حكم الاصل مع ايجاب ذكره وقال اخرون لا يجب لان المستدل لا يطالب بذكر
ما هو الموجب للحكم والمؤثر فيه وذلك هو الوصف اما نفي المانع فلا مدخل له في التأثير فلا يجب ذكره في الابتداء واجمع ما يقع به الاحتراز
عن النقض انه كما يصح اجزاء العلة لم يكن العلة علة بدونه مثل هذا الاحتراز في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه ومن نازع فيه فقد
نازع في انه هل يجب على المستدل ذكر العلة تامة وهو معلوم البطلان وان لم يكن فان كان اشارة الى نفي المعارض فقد تقدم ما فيه لعدم كونه
مستقلا بعيد المتقوى عن الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من الدليل كان خلاف الفرض في هذا القسم وان لم يكن اشارة
اليه فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم وما كان المذكور خارجا عن العلة ولا اشارة فيه الى نفي المعارض فالعلة
ما دونه فقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجها المطلب الثاني في بقايا مباحث النقض الاول تخلف الحكم عن العلة لا

لمانع يقدح في العلية لانها ان لم تكن مستلزمة للحكم لم تكن علة وان كانت مستلزمة وجب كونها كذلك ابدا فلو كانت كذلك ابدا لم يوجد هذا
الحكم الا بين يديه هذا القيد هو المانع فيثبت ان تلك المستلزمة لا بد لها من عدم اتصاف تلك الذات بالمستلزمية فلا تكون علة وفيه نظر
لانه العلة على تقدير عدم الاستلزام في وجوب دوامه نفس التنازع وقيل لا يقدح لانا لا نسلم مدخ في هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا باطلا ما
قطعا الحكم في بعض الصور لا يقدح في عليته الاستلزام فلا تكون مستندا للعلية الثاني تخلف الحكم عن العلية على اقسام ثلثة الاول ان يعرض
في صورة جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو النقض وينقسم الى ما يعلم انه ورد مستثنى من القياس مع استيفاء القياس وقد اختلف في انه
هل يقدح في العلة ام لا فالمعلوم لا يقدح سواء ورد على علة مقطوعة كايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في المتلفات
تماثل الاجزاء والشرع لم ينقض هذه العلة انما علة التعويل في الضمانات لكن استثنى هذه الصورة وكما يعلم انه من لم يقدم على الجناية
لا يؤاخذ بضمانها لم ينقض بضرب الدية على العاقلة او على مظنونة كالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسئلة العرايا لانها وردت على سبيل
الاستثناء وانه رخصة للحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا فعليك كونه مستثنى ورده على علة الكيل فكل علة ورد على كل المذاهب فكذا
اذا قلنا لصاحبه ممنوعة فيفتقر الى تعيين التيمم ينتقض بالحج فانه ورد على خلاف قياس العبادات لانه لو اهل لم يصح ولم يجعل مثله في العبادة
وانما قلنا نعيم فلحم لان الاجماع لما انعقد على تعليل حرمة الربوا باحد امور الاربعة ومسئلة العرايا واردة على الجميع وهذه المسئلة وارد
قطعا بعضها او النقض لا يقدح في مثل هذه العلة وقيل انه يقدح وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فمنهم من اوجبه ومنهم من منعه والى ما
لا يرد مورد الاستثناء فان ورد على المنصوصة لم يتصور الا ان ينعطف قيد على العلة فيظهر ان المذكور ليس تمام العلة وان ورد على
المستنبطة لا في معرض الاستثناء والقدح جواب من محل النقض من طريق الاحالة ان كانت العلة مخيلة او من طريق الشبه ان كانت شبها
فهذا يبين ان المذكور لم يكن تمام العلة وانعطف قيد على العلة من مسئلة النقض فيدفع النقض اما ان كانت العلة مخيلة ولم يقدح جواب
مناسب وامكن ان يكون النقض دليلا على فساد العلة وامكن ان يكون معرفا اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الاوصاف الشبهية
وتفصيلها من عجز عن ابدائه فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل المناظر وهل يعتقد المجتهد في هذه العلة الانتقاض والانسلام التخصيص الاقوى
انه في محل الاجتهاد فيتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه كقولنا صوم رمضان يفتقر الى تبييت النية لان النية لا ينعطف على ما مضى وصوم
النهار واحد وانه لا يتجزى فينتقض هنا بالتطوع فانه لا يصح الا بنية ولا يتجزى وعلى المذهب الحق فيحتمل ان ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة
بسبب التطوع وان ينقدح له ان التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع قد سامح في النفل بما لا يسامح به في الفرض فالحيل الذي مكنا
يتعلق الفرض ويكون وصف الفرضية فاصلا بين مجرى العلة وموقعها او يكون ذلك وصفا شبهيا المعتبر باستعمال الحيلة وتميزه بمجراه عن
موقعه ومن انكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فاكثر العلل الحيلة تخصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح
في تعيين الجامع معنى مناسب على قانون اصل اللغة وهذا التردد لم ينقدح في معنى مؤثر لا يحتاج الى شهادة الاصل فان مقدمات هذا القياس
مؤثر بالاتفاق من قولنا ان كل صوم واجب فان النية عزم لا ينعطف على الماضي فان الصوم لا يصح الا بالنية الثاني ان ينتفي حكم العلة لا لخلل في
نفس العلة بل لمعارضة علة اخرى كعلية ملك الام في رق الولد ولا ينتقض بالمغرور بحرية الجارية كما تقدم الثالث ان يكون النقض ما يلحق
صوب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد
وجدت في الفباس فيجب القطع فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي ومن غير حرز وكقولنا البيع علة الملك وقد صح فليثبت الملك
في زمن الخيار فقيل يبطل بيع المستولدة والموقوف والمرهون فهذا لا يلتفت المجتهد اليه لانه نظر في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها وهو ما
عن صوب نظره الثالث هل يجوز ان يتمسك في مثل مسئلة المصراة ان العلة وهي تماثل الاجزاء موجودة لكن لم يوجب ايجاب المثل الى ايجاب الصاع لمانع
النص كما قلنا في مسئلة المغرور بحرية الولد قلنا لا يجوز لان التماثل ليس علة لذاته بل بجعل الشرع اياها علة تقتضي الحكم حيث لم يثبت الحكم لم يجعله
علة فلم تكن علة كما ان الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشارع عليها الحكم وانما صارت علة حيث جعلها الشارع علة وما
جعلها علة الا بعد نسخ اباحة الشرب فكذلك التماثل ليس علة في مسئلة المصراة بخلاف مسئلة المغرور فان الحكم فيه ثابت تقديرا كانه ثبت ثم اندفع
فهو في حكم المنقطع لا الممتنع ولو نصب شبكة ثم مات فحصل فيها صيد كان في حكم مال الميت فيقضى منه ديونه وينفذ وصيته لان نصب الشبكة
سبب ملك الناصب لكن الموت حال الحصول الصيد دفع الملك فيثبت الملك للوارث وهو في حكم الثابت للميت والمنتقل الى الوارث الرابع في الكسر وهو
تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو تقرير دعوى المعنى دون اللفظ وهو الحكمة المقصودة من الحكم كما تقول في صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها

يجب اداها فاما يسقط على صلوة الامن فيقول المعترض انه لا تاثير لكون العبادة صلوة في هذا الحكم وان المؤثر هو وجوب القضاء فينتقض بصوم
الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه وفيه نظر فان هذا اشار الى النقض المكسور وسياتي وكقول الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب
ان يترخص في سفره كغير العاصي ويبين مناسبة الرخص بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها
موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع انه لا رخصة واختلفوا في انه هل هو مبطل للعلة والوجدان الكلام انما هو
مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها ولا يعرف مقدارها الا ينضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال
فعادة الشرع في مثل هذا الرد الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر التمييز والتخبط في الاحكام فيمتنع التعليل بها دون ضابطها واذا لم تكن
علة فلا معنى لايراد النقض عليها المعترض بان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة دون ضابطها وقد يحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة
النقض مساويا للمقدار في صورة التعليل وان يكون ازيد وان يكون انقص وعلى تقديري المساواة والزيادة فقد وجد في صورة النقض ما
موجودا في صورة التعليل وعلى تقدير النقصان لا يكون موجودا وما يتم على تقدير اغلب على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد فيظهر الخفاء
ماظنه المعلل علة ولجيب بان الحكمة وان كانت هي المقصود لكن على وجه يكون منضبطة اما بنفسها او بضابطها وما وجد من الحكمة
في صورة النقض غير مقترن بضابطها فامتنع كونها مقصودة وبتقدير المقصد فالنقض من قبيل المعارض لا لكونها معللة بها وهل هذا
فانتفى الحكم مع وجود الحكمة في ذلك دلالة على ابطال العلية الحكم مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها وذلك لانه من المحتمل ان يكون انتفاء الحكم
في صورة النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على ابطالها فان قلت ويرتفع الاحتمال على ما يصلح معارضا في صورة
النقض فيظهر استناد الانتفاء الى انتفاء العلة عن بعض محال الحكمة في محل التعليل لم اظفر بما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فهو العلة
فان ترجح المعترض بحثه باشتمال الدليل على موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته اذ هو الاصل نفيا للتعارض عن بعض مما وجد المستدل من موافقة
ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار فيتعارضان ويترجح كلام المستدل بان مقدار الحكمة في محل التعليل وان كان مظنون الوجود
في صورة النقض فيحتمل عدمها فيها والاعتبار مقطوعها لا مظنونا وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع اقتران الحكم به قطعا وهو دليل
العلية وما هو دليل البطلان فوجود في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع به من وجه
ومظنون من اخر وهذا الترجيح انما يتم في النقض على المظنة فلهذا كان النقض لا يرد على المظنة دون الحكمة فانه ثانيا لو فرض وجود الحكمة
في صورة النقض قطعا فالحكمة منعنا وقوعه وبتقديره فلا يعجبنا الالتفات اليه لعسر معرفته في احاد الصور مع خفائه ومقدره فلا بد
التوصل الى معرفة الضوابط الجلية فكان حط هذه الكلفة عن المجتهد وعن الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمالا الحكم غالبا مناسبا
اعترض بان المشقة واوجبت على تقدير الحيض وجود الحكمة في احاد المسائل الا ان نعلم ان المقصد الاقصى في اثبات الاحكام هو المقاصد
والحكم فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور بما وجدت في محل التعليل قطعا والوهم يجب التعليل بها في غير محل التعليل لئلا يلزم انتفاء الحكم مع
وجود حكمته قطعا وهو ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته في ما هو الصورة النادرة وكذا الوهم نقلنا المظنة عند تخلف الحكم
عنها مع ثبوتها قطعا للزم اثبات الحكم بها مع المناسب لمع انها ملغاة قطعا ومعلوم ان الحد مع اثبات الحكم بحكمة الظاهر الكاذب
انه نفي الحكم مع وجود حكمته يقينا اعظم من صون المشقة بالهيئة من وجود الحكم والمقاصد في احاد المسائل وعلى هذا يكون الكلام
فيما لو علم وجود الحكمة في صورة النقض حكم هو اليق بها بان يزيد في تحصيل الحكمة وزيادتها ولو رتب عليها في تلك الصور الحكم المعلل المحتمل
الزايد في صورة النقض لم يكن نقضا للحكمة ولا الغا بل يجب تخلف الحكم المعلل واثبات اللائق الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية
اصل المصلحة وزيادتها كما علل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فيقول المعترض مقصود الزجر في القتل العمد وان اعظم ومع ذلك
لا يجب به القطع فهو في المبين للحكمة في النقض وان كانت ازيد لكن ثبت حكم اخر هو اليق وهو وجوب القتل وجواب الكسر بعدما
مر منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنه وياتي اجوبة سؤال النقض الخامس في النقض المكسور وهو النقض
على بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض
بما لو تزوج امرأة لم يرها وقد اختلفوا في سماعه فالاكثر على عدم قبوله فوقوع التعليل بالمجموع من كونه مبيعا ومجهولا لا بمجرد جهالة الصفة والنكاح
ليس مبيعه وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة ليس ابطالا لها الا اما ان يبين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن
النقض لا صفة ولا منضما مع الاخر فالمستدل ان تم على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير لا بالنقض وان ترك التعليل على التعليل بالباقي

لتصحيح مذهبه صريحا والمعلقون الطردية شبهية واما الثاني فكقول الحنفي في مسح الرأس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما
ينطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فيعارض بانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء وهذا لا يحكم الا
بينا فيهما لما ثبت ما لا [illegible] باقي الاعضاء [illegible] بواسطة اتفاق الخصمين في كل منهما فقد صرح مبطل دليله بابطال
مذهب خصمه وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب خصمه انه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم تصحيح مذهبه لامكان ان يكون الصحيح
مسح الجميع كقول مالك [illegible] المقولة مذهبين واتفق الناس على بطلان الثالث لزم من تعرض كل منهما ابطال مذهب خصمه
تصحيح مذهبه واما الثالث فكقول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة
فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما
في الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة بل بطريق الالتزام لان القائل بالصحة قائل بخيار الرؤية فالخيار
لازم الصحة فاذا انتفى انتفى الملزوم ومنع بعضهم من قبول هذا النوع من القلب لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من
دلالته على انتفاء الحكم بواسطة ويلحق بالثالث قلب المستوية كقول الحنفي في ازالة النجاسة بالمائع طاهر مزيل للعين والاثر فيحصل
به الطهارة كالماء فيعارض بانه مائع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية
في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل من الخبث لعدم حصولها من الحدث والحكم التسوية كقوله في طلاق
المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القائل فيجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره كالمختار فيقدح بعضهم فيه بان الذي
في الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند القائل عدم وقوعهما معا فكيف يحقق التسوية وجوابه ان منع الاختلاف في الحكمين
حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاثر الذي اصل الاستواء واعلى
مراتب القلب ما بين فيه انه يدل على المستدل ولا يدل له ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلى مراتب هذا النوع
ما صرح فيه بابطال مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من القسم الثاني
وابطال مذهب المستدل الا انه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله بصريحه وهذا النوع من القلب لانه تعرض فيه لدلالة المستدل
بالقدح بل غايته بيان دلالة اخرى منه يدل لعلى نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان فارقها من جهة انه معارضة تشتمل
من نقيض دليل المستدل **الثالث** في انه مقبول ام لا اختلف الناس في ذلك فمنعه قوم لوجهين الاول ان الحكم الذي علقه القالب على العلة لا
بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس عليها والا لما كان كذلك اللفظان الحكمان ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة لامكان
تعدد المعلول وان لم يمكن اجتماعهما في محل الوجود اتحاد اصل القالب والقايس والصورة الواحدة حكمين متنافيين فيجب ان يكون
طرديا بالنسبة الى احدهما فان كان طرديا بالنسبة الى علة المستدل فالقياس باطل فلا حاجة الى القلب وان كان بالنسبة الى ما استند
اليه المعترض فهو باطل ايضا واجيب عن الاول بان هذا احتمال لاخر وهو انه لا يكون الحكمان متنافيين فيصح اجتماعهما في الاصل ودلالة من
خارج على تنافيهما في الفرع فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل هذا شأنا
لهما بالاعتبار الى ما بينا من عدم المنافاة بينهما في الاصل ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى من الاخر
ويقام الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا كانه جواب فهو صالح للدلالة على امكان القلب وعن الثاني ان المناسبة لا تكون
حقيقية بل اقناعية في القلب يكشف انها ما كانت حقيقية والحق القبول لانه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول
الرابع في مناسبة المعارضة القلب معارضة الا ان شيئين الاول لا يمكن فيه الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات الثاني
لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لاتحاد اصله مع اصل المستدل وكذا منعه مع فرعه واما سائر المعارضات فيمكن فيها ذلك
التغاير فلا يقبل بينهما ايضا لما بين الوجهين فعلى هذا المستدل ومحكم القالب في الاصل ان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم
التاثير ولعدم مثل موجبه اما اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مسقطا للحكم لان
قلب القالب انما هو بالقلب الثاني [illegible] اصل القياس من القلب **الخامس** في القول بالموجب وهو تسليم ما جعله المستدل حكما لعلته مع
بقاء الخلاف ومصالحه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا الظهور ان ما ذكره من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو اقسام
الاول ان ينصب المستدل دليله على تحقيق مذهب وما نقل عن امامه كقول الشافعي في الملتجئ الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاص

بجواز استيفاه

فجاز استيفاؤه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائز وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم الثاني
ان ينصب دليله على ابطال ما يظنه مدرك المذهب خصمه كما لو قال في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتوسل
اليه انما النزاع في وجوب القصاص ولا يلزم من ابطال ما ذكرتم من الموانع اثبات وجوب القصاص بجواز انتفاء المقتضي او لتلك او وجود
المانع او فوات شرط وورود هذا النوع اغلب من الاول في المناظرات لان مدارك الائمة لا تخفى الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها
وعدم الاطلاع على معرفة ما هو دليل الخصم بخلاف الاحكام لقلة الدليل ولعينها ولهذا يشترك الخواص والعوام في معرفة الحكم المنقول
دون معرفة المدارك فاحتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام اقرب من احتماله فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول
عليه ولاختلاف المذاهب في هذا القسم يجب تكليف المعترض ابداء مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال انه يكون هذا للعناد والا
على عدم تكليفه بابداء الماخذ عند ايراد القول بالموجب فقد يتعلل بتوليد ذلك مع قصد انفاق كلام خصمه ولا كلف الماخذ للموجب عليه بيانه
الماخذ فكان افضى الى انتفاء الخبط ومنعه اخرون انه لا وجه لتكليفه بيان المذهب فيما هو شرائط القول بالموجب وهو استيفاء محل
النزاع وهو الاظهر لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ امامه وظاهر حاله الصدق فوجب تصديقه فيما ادعاه ثم ان اجبار ترك الماخذ
فان منعنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه لمنفعته تايدة ذكر الماخذ لامكان ادعاء ما لا يصلح للتعليل تر [illegible] لم يوهمه باسنا
[illegible] الاعتراض عليه وان مكناه لزم انقلاب المعترض مستدلا وبالعكس وانتهى الامر الى الخبط ظاهر الثالث ان يترك المستدل من صغرى
غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل قوله والوضوء قربة فيقول المعترض اقول بالموجب وامنع من ايجاب النية في
الوضوء ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع فيقول الحنبلي في الثلاثة انقطاع احدهما صحيح في الاوليين لما ذكر من توجيههما عليه
وتعين في الثالث لاختلاف المرادين فلا يرد النفي والاثبات على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة غير ما اراده الاخر فيصير النزاع لفظيا
ويجوز القول بالموجب بالاعتبار الاول من وجوه الاول لان فقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضت فيه الكلام ان امكن والشهرة بذلك
دليل وقوع الخلاف فيه الثاني ان يبين لزوم محل الخلاف مما فرض فيه الكلام كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض اقول بالموجب
لانه يجب والواجب ليس بجائز فيقول المستدل المعنى بقولي لا يجوز التحريم ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعية بمعنى الواجب
الثالث ان يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره فلا يكون مقبولا بموجبه كما لو قال المستدل في زكوة الخيل حيوان يجوز المسابقة
عليه فوجبت فيه الزكوة كالابل فيقول المعترض عندي يجب فيه زكوة التجارة والنزاع انما هو في زكوة العين فيقول المستدل لما كان النزاع
في زكوة العين فظاهر كلامي منصرف اليها بالقرينة الحالية والظهور وهو الكلام في الزكوة الى المعهود وان عم لفظ الزكوة يعم العين والتجارة
فالقول بزكوة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة وهو غير مجد لان موجب الدليل التعميم فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل
ببعضه وكذا في مسئلة ازالة النجاسة بمائع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالمرق فيقول المعترض اقول به فان الخل النجس لا يزيل الحدث ولا
الخبث فيقول المستدل ظاهر كلامي انما هو الخل الطاهر عرفت وقوع النزاع فيه وايراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن
ظاهره لا يكون قولا بموجبه بل بغيره فلا يكون مقبولا والجواب عن القول بالموجب بالاعتبار الثاني من وجوه الاول ان يكون المستدل قد
اتى بما وقع مدلولا للدليل وبعض المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل فاما قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه وامتنع عليه
القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليه اولا وبمثل هذا امكنه ان يجيب عن القول بالموجب بالاعتبار الاول الثاني ان يبين ان المستنتج الماخذ ويبين
اشتهاره بين النظار الثالث ان يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن بان يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص
وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها من تقعه والشروط متحققة فان ابطل كون المانع المذكور مانعا لزم منه الحكم المتنازع فيه وعن الثالث بان
الحذف لاحدى المقدمتين شائع ودليل عبارته محمول على **السادس** في الفرق والكلام فيه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وعدمه و اختلف
في ماهيته فقال بعضهم انه لا يخرج عن المعارضة في الاصل او الفرع وعند بعض القدماء انه عبارة عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما
لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من
قال بقبوله واختلفوا بعد ذلك في كونه سؤالين او سؤالا واحدا فقال ابن سريج انه سؤالان ويجوز الجمع بينهما اكون دالا على الفرق وقال غيره
بل سؤال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقال بعض القدماء ليس هذا سؤال الفرق وانما هو عبارة عن بيان معنى

الاصل له مدخل فى التاثير ولا وجود له فى الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل فى الفرع وعدم تنقيح ما مر وجوابه على ما سلف التقاسيم
لا يخرج عما ذكرناه وجواب المعارضة فى الاصل والفرع وسياتى باقى الاعتراضات ان شاء الله تعالى ثم **السابع** فيما يصح التعليل به وما يمتنع
وفيه مباحث الاول فى التعليل بعلتين وفيه مسائل الاولى لا خلاف فى جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل
مختلفة فى كل صورة بعلة كتعليل ... فيما اذا اتحد المحل اما فى المنصوصة فمنعوه فى الاكثر ومنع منه القاضى ابو بكر والجوينى لحجج الاول
ان القتل والردة والزنا واحلوا ... كان مستقلا بحل القتل وهى غير متضادة فيمكن اجتماعها وح اذا وجدت دفعة كان حل الدم مستندا
اليها كلها لعدم الاولوية واما انه لا يستند عن شى منها الا باحة وهو خلاف الاجماع او عن الكل وهو المط وكذا من احدث امرين دفعة
وجب الوضوء بهما وثبوت الولاية على الصغير المجنون وتحريم الوالدة المرضعة وتحريم وطى الحائض المعتدة المحرمة
ونظايره كثيرة والاعتراض من وجوه الاول لا نسلم وحدة الحكم فان حل القتل بسبب الردة غير حله بسبب القتل فان الاول يسقط بالتوبة دون
الثانى والثانى يسقط بعفو الولى دون الاول واذا تغاير تعلة العدم تغاير تعلة الوجود بالضرورة لانها هى الا انها اذا حصرت اثنت الوجو
وانعدمت اثنت العدم لان القتل المستحق بسبب الجناية يجوز لولى الدم العفو عنه والمستحق بسبب الردة لا يتمكن الولى من اسقاطه وهو يدل
على تغاير الحكمين الثانى سلمنا وحدة الحكم لكن يمنع اقتران العلل دفعة بل لا بد وان يتقدم احدهما فيحال الحكم عليه الثالث سلمنا الاقتران لكن يحتمل
اشتراكهما باسرها فى امر واحد وهو العلة فيكون العلة واحدة الرابع سلمنا عدم الاشتراك لكن يجوز ان يكون شرط كون كل واحدة علة مستقلة
انتفاء الغير فلذا وجد الغير لا شرط الاستقلال بالعلة فيكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد عند الاجتماع جزء
العلة والمجموع العلة التامة الخامس سلمنا لكن يجوز ان يكون البعض اولى بكونه علة فان التعليل بها اولى من التعليل بالردة لانه حق الادمى
مقدم لانه مبنى على الشح والمضايقة وحق الله تعالى مبنى على المسامحة والمساهلة من حيث حقية الادمى بعوا ... دون الله تعالى والطهارة من
الاحداث متعددة ولهذا الوضوء يرفع احدها ان نفع خاصة تمنعه بعض الفقهاء وثبوت الولاية على الصغير المجنون مستند الى الصغر لسبقه على
الجنون لعدم العلم به الا بعد حين وتحريم نكاح الوالدة المرضعة مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه والوطى يحرم فى حق الحائض المعتدة
المحرمة غير صحيح على التحقيق وانما المحرم فى حق الحائض ملابسة الاذى وفى حق المعتدة تطويل العدة وفى حق المحرمة افساد العبادة وهى
احكام متعددة لا حكم واحد والجواب عن الاول ان ابطال الحيوة للشخص الواحد امر واحد فهو اما حرمه منع ... شيء اما ... اولا والاول محال
والثانى محال ... لانا لا نعلم ... وحدة ... فيها ... ان يكون الفعل الواحد حراما من وجه ... من
وجه ... يتعدد ... وكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان ومن حيث انه قاتل لانا
نقول ان المطلوب ... من وجه حرام من اخر ... لان معنى الحكم فى الشرع ... من هذا الفعل ... ونحوه هذا الحكم
انما يتحقق ان لم يكن ... اصلا بل ... لان يكون ... من جميع جهاته ... الحرام مع انه حدث ... وعرضية وكونه
حركة لا يتحقق لحرمته وانا ثبت هذا فنقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد والعلم به ضرورى وفيه نظر لانا لو سلمنا وحدة
سلب الحياة ... الا ان ... متعددة ... متكثرة الاعتبارات ... يكون ... على وجه حرام ... وعلى وجه الفعل وان
يكون ... على وجه مباح ... على وجه ... او الاستيفاء ولا ينافى هذا قول الشارع ... من هذا الفعل ولا تبعة عليه
... القتل على وجه الاستيفاء وقوله ... الاحد ... وهو ... التعليل ... والاحد ... اكون ذلك الحل معللا
بالردة فان ... الحل ... وصح كونه معللا بالردة لا ... الحل ... بسبب الردة او ... مستغنيا عن الردة والعفو
الشى لا يعلل به لانا نقول العلة هنا بمعنى المعرف ... الاستحلال ... ولى الدم مستقلا باسقاط ... منوع بل هو ممكن من ... الاحد
الاسباب وانا ان الحل ذلك السبب الا انتساب الحكم اليه ... والحكم معين ... منوع وفيه نظر لان الردة ح لا تكون علة فى الاباحة بل
وصف العلية لان الزائل الثانى دون الاول وهو ... النزاع ... المعلول لا ... بانه مكابرة لعدم المنافاة بين هذه الامور
فيصح اجتماعها وعن بين المانع على تقدير ... ذلك ... وفيه نظر لان المانع من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة يمنع عدم المنافاة
بينها ولا يكون مكابرا فى عدم الاجتماع ... امر ... الامور الثلاث بالاجماع على ان الحيض من حيث انه حيض مانع من الوطى وكذا
العدة والاحرام فالقول بان العلة هى ... خلاف الاجماع ... الحيض ... والعدة امر شرعى والاحرام ... الشرعى الا
... او ... هذا القدر هو العلة لمنع الوطى لا ينقص ... من الامور وفيه نظر ... الاجماع على التعليل بها بخصوصياتها

فان المانع

فان المانع لا يقول به وكذا الثانى لان العدة وان كانت امرا شرعيا لكن ذلك لا يستلزم نفى الشركة بينها وبين الحيض الذى هو مطلق الاسوء
فجاز ان يكون بينهما قدر مشترك علم الشارع صلاحيته للتاثير فاسند الحكم اليه وعدم العلم بالوجدان ليس علما بالعدم وعن الرابع
بالاجماع على ان الحيض يمنع من الوطى شرعا وهو يقتضى كونه علة سواء وجد القيد العدمى الذى هو عدم الاخر اولا وفيه نظر لان
الاسناد الى خصوصية الحيض اجماعا ... لا ... التقدم غيره فيكون العلة تامة مع حصول شرطها فيثبت التعميم ولهما الاخر بوجوه
الاول لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضى الى نقض العلة لان الحكم اذا اجتمع عليه علل متعددة فاذا وجد واحدة منها يقتضى
حصول الحكم فاذا وجدت الثانية بعد ذلك فان اوجبت حكما مثل الاول اجتمع المثلان وان لم توجب حكما ... شيئا لزم النقض
لوجود العلة من دون ... الحكم الثانى العلل الشرعية مؤثرة بجعل الشرع اياها مؤثرة فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فان اثر كل واحدة
منهما فى جميع ذلك الحكم لزم تبعض الحكم ولانه اخرج كل منهما لعين ... ذلك الحكم وكان محالا وكل منهما اخرج عن محاولها الاخرى وان
اثر فى جميع الحكم لزم استغناؤه عن كل منهما لانه اذا وقع باحديهما استحال التعليل بالاخرى لاستحالة ايجاد الواقع الثالث العلة لا بد وان
يناسب الحكم فلو تعددت علة الحكم الواحد لزم مناسبته لشيئين مختلفين فيكون الواحد مساويا للمختلفين والمساوى للمختلفين مختلف
الواحد يكون مختلفا فيه وهو محال والجواب عن الاول ان الحكم الحاصل بالعلة السابقة اما يمتنع حصوله باللاحقة ان فسرنا العلة
بالموثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا وعن الثانى بانه مبنى على ان لا يكون موثرا فى الحكم لذاته بجعل الشارع موثرا فيه وقد سبق بطلانه
وعن الثالث لا نسلم ان المناسبة شرط العلية سلمنا لكن يجوز ان يترك الحكمان فى جهة واحدة بها كانت العلتان تناسبهما بحسب ذلك الوجه
الواحد وايضا فيه نظر فانا لا نعنى بالمناسبة المساواة فى الماهية بل اضافة الفعل الصالح لحصول المط وقد وقع من الغزالى
المخالف فى صورة واحدة تسقط منها كثير من الاسولة وهى ما اذا اجتمع بين لبن ... ولابنه وجعلت فى حلق المرتضع دفعة وا
فانه يحرم عليه لانه حفيدها و... فلا يبقى حدوث هذه من اكثر الاسولة **الثانى** فى المستنبطة هل يجوز تعددها اختلف الناس فى
ذلك فجوزه قوم ومنع منه اخرون وهو المعتمد لوجوه الاول ... على ... فيها فغير ... المحتمل ان يكون الداعى المفسدة خاصة او المفسدة
خاصة او المفسدة الاجماع خاصة او مجموعها او اثنين منها وهذه الاحتمالات مستاوية لان حصول الداعى المفتى لا يميز بان كونه حيرة او طعيا
او جزء منه وانا ثبتت الاحتمالات فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونها علة وان رجح
بعضها فذلك الترجيح يحصل بامور لها المناسبة والاقتران لا اشتراكه بين الجميع فان الراجح هو العلة دون المرجوح الثانى اجمعوا الصحابة
على قول المرتضى فان عمر ... وعبد الرحمن فى قصة الجهضة قال انك موعب ولا ارى عليه ... انقل عليها ثم يجتهد فقد مشده وان
اجتهد فقد اخطاه ارى عليك العزة وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه بالتاديب المباح وانه عليه ... فرق بينه وبين سائر التاديبات
بان التاديب الذى يكون من جنس التعزيرات لا يجوز فيه المبالغة المنتهية الى حد الاتلاف وهو يدل على اجماعهم على قول المرتضى وهو
يقتضى فى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين الثالث لو كان معللا بعلتين فان استقل كل واحد بالتعليل ومعنى استقلاله بالتعليل
به دون غيره فهو خلاف الفرض وان استقل احديهما خاصة او لم يستقل احديهما فالعلة ليست الا واحدة الرابع لو جاز لما تعلق الفقهاء فى علة
الربوا بالترجيح لانه من ضرورة صحة الاستدلال المعترض فانهم فرضوا المستنبطة الى الترجيح ولو سلم فلا اجماع على اتحاد العلة فلو لم ان القاضى
ابا بكر جوز فى المنصوصة دون المستنبطة وهو ... لا ... للمستنبطة ... لا ... له ... الحكم فان ... النص حجة منصوصة
واعترض بانه يثبت الحكم ... فيستنبط العاكس وقال الاخرون يجوز فى المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية والمستنبطة
وهمية فلا يجوز التعدد ... الاصل ... الثانية ... التعليل بالنسبة اليها الا انه لا يمكن ان لا يجعل شى منها علة لبقاء
الحكم بلا علة ولا ان يجعل الكل علة واحدة لثبوت الاستقلال ... فتعين ان يجعل كل منهما علة والجواب كما تقدم من انه لا بعد
فى المنصوصة لان كون المنصوصة قطعية لا ينافى ... لانها امارات وقال الجوينى انه جائز لكنه لم يقع لانه لو لم يكن تعليل الحكم
بعلتين ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لانه ممكن ولو وقع لعلم ولكنه لم يعلم فلم يكن واقعا ونعم ... ان ... قاطع وامثله ... واحد وهو
ممنوع بكثير من الوقايع التى وقعت ولم يعلم ولعدم ... الامكان الوقوع واعلم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فيما اذا اجتمعت فقال قوم
ان كل واحدة علة مستقلة ... الاجتماع ... وقال الاخرون انها جزء العلة وقال قوم ... العلة واحدة لا بعينها احتج الاولون بانه
لولم يكن كل واحدة علة تامة فاما ان تكون العلة هى او واحدة منها لا بعينها او واحدة معينة والكل باطل اما الاول فلان التقدير ان كل واحدة

علة مستقلة فكيف يكون معين او اما الثاني والثالث فلانه تحكم محض واحتج الاخرون بانه لو كان كل واحد علة لزم اجتماع المثلين سلمنا لزم
كل منهما حكما مساويا لما استلزمه الاخرى ولان الحكم ان ثبت بالجميع فالمطلوب والا لزم التحكم والجواب المنع في الثالث فانه لو لم تكن العلة
واحدة لا بعينها لزم اما كون العلة واحدة معينة وهو تحكم او كون العلة المجموع وهو باطل لانه يلزم كون كل واحد جزء العلة فقيل المط
قال ابو الحسين اذا علم حكم الاصل بعلته فاما ان تكون احديهما هي الدليل على حكم الاصل او لا بل يكون الدليل نصا او اجماعا والثاني
يجوز ان يعينهما معا لان العلة امارة ويجوز ان يدل على الحكم امارات او وجه مصلحة ويجوز ان يكون النبي صلعم من وجهين وان
كان احديهما دليلا على حكم الاصل فاما ان يكون دليل حكمه من غير ان يقاس على اصل اخر او به يقاس مثال الاول [illegible]
على السرقة الى التقادم والشهادة على الزنا فان الحاكم لا يحكم بها بعلة ان كل واحد منهما حق من حقوق الله تعم وليست هذه العلة هي
التي لها يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا اذا تقادم عهدها لكن العلة في ذلك ان الشهود على الزنا مخيرون بين اقامة الشهادة على الله
وبين الستر على المشهود عليه فاذا اخروا الشهادة علمنا انهم اثروا الستر على المشهود عليه فاذا شهدوا من بعد بينا ان عداوة تجددت
لهم والعداوة بينهم الشهود [illegible] شهادة العدو ونظهر لنا انهم من ذوي العداوة لانا نتهمهم على دعوى العداوة وهذه العلة
لا يمكن ذكرها في السرقة لانه يجوز ان يجيء الشهود انما اخروا الشهادة لان المسروق منه اخر المطالبة فقد بان ان علة حكم الاصل هو طريق
الحكم جرت مجرى النص الدال على حكم الاصل فكما يجوز ان يدل المتصل او لعينه وصف الاصل المنصوص على حكمه تاثير في ذلك الحكم
فيجعل علته ويقاس بها فرع من الفروع جاز ايضا في تعيين ما يجب حكمه لعلة من العلل ان تدل [illegible] تاثير في ذلك
الحكم فيجعل علة فيه ويقاس بها عليه الفرع واما الثاني وهو ما اذا كانت العلة التي هي دليل حكم الاصل يقاس بها ذلك الاصل على اصل
اخر فانه لم يمكن ان يقاس الفرع الاخير بتلك العلة على الاصل الاول فالخلاف فيه كالخلاف فيما تقدم وان امكن [illegible] بعلة الكيل
[illegible] الى البر بهذه العلة فهو تطويل لا فائدة فيه لامكان رد الذرة الى البر بهذه العلة المسئلة الثانية في جواز تعدد معلول العلة الواحدة العلة
قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون لها اكثر من حكم واحد فاما ان تكون متماثلة او متضادة او مختلفة غير متضادة والاول ان
كانت [illegible] واحدة وهو محال لاستحالة اجتماع المثلين ومن [illegible] كالقتل الحاصل [illegible] فان تعدد
القصاص على كل واحد منهما والثاني لا يعقل لما انه يتوقف ايجابها الحكم على شرط او لا فان توقف فالشرطان ان لم يجتمعا جاز ذلك ويكون العلة
موجبة لحكمين متضادين بحسب حصول شرطين لا يجتمعان كاقتضاء الجسمية الحركة عند الخروج عن المكان الملائم والسكون عند
الحصول فيه وان امكن اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم يكن العلة باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الاخر فوجب ان يقتضيهما
جميعا وهو محال لانه لا يقتضي واحدا منهما فتخرج العلة عن العلية وبهذا يظهر بطلان توقفهما [illegible] على شرط واما الثالث
فانه جائز كتحريم الصوم والصلوة ومس المصحف بالحيض لان العلة ان كانت بمعنى الباعث فلا امتناع في ان يكون الوصف الواحد باعث الشرع على
حكمين مختلفين اي مناسبا لهما كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذا الشروع بالبيع من اهله في محله فانه مناسب لصحة البيع
[illegible] او بمعنى الامارة فيكون [illegible] او شرعا [illegible] واحدة على حكمين مختلفين كالحد والضمان في السرقة لا يقال [illegible] الوصف مناسبا
لاحد الحكمين فمعناه انه لو ترتب ذلك الحكم عليه تحصل مقصوده فحينئذ يمتنع ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان يجوز ان ترتب
عليه يحصل المقصود منه وذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر وايضا فاذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين
امتنع ان يناسبهما من جهة [illegible] وان ناسبهما من جهتين مختلفتين امتنع ان يناسبهما من جهة واحدة فان الشيء لا يكون
مناسبا الشيء من جهة ما يناسب مخالفه وان ناسبهما من جهتين مختلفتين كانت علة الحكمين مختلفة لا متحدة لانا نقول معنى المناسب للحكم انه
ما ذكروه لان المناسب ينقسم الى ما يترتب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده وذلك يمنع كونه مناسبا لحكمين بهذا التفسير
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم الاخر وعلى هذا فامتناع مناسبة
الوصف لحكمين يتوقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين لم يمنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة **الثالث** في اقسام التعليل
اعلم ان كل حكم ثبت في محل فاما ان يكون علة ذلك الحكم نفس المحل او جزء منه او خارجا عنه والخارج اما ان يكون عقليا او حسيا او شرعيا
او لغويا والعقلي اما وصف حقيقي او اضافي او سلبي او ما يتركب من هذه الاقسام اعني الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية
مع السلبية او الحقيقية مع السلبية مع الاضافية والسلبية والحقيقية معلوم [illegible] والاضافية [illegible]

والسلبية

والسلبية في طلاق المكره لم يرض به فلا يقع والحقيقية مع الاضافية بيع صدر من اهله في محله والحقيقية مع السلبية قتل
بغير حق والحقيقية والاضافية والسلبية قتل عمد عدوان والوصف الشرعي كقولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه والعرفي كقولنا
في بيع الغائب مشتمل على جهالة يجتنب عنها في العرف والاسم كقولنا في النبيذ يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب واما التعليل بالجزء فان
كانت العلة قاصرة فالجزء هو الفصل المميز اذ لو كان بالمشترك كانت القاصرة متعدية وان كانت متعدية فالجزء هو المشترك والا كانت
قاصرة واعلم ان العلة اذا كانت خارجة عن الماهية فاما ان يكون وصفا لازما كالطعم في البر او لا يكون فهو اما ان يكون متجددا
فاما ان يكون التجدد من [illegible] كالعتق [illegible] او لا يكون فاما ان يتعلق باختيار اهل العرف مثل كون البر كيلا
او [illegible] والتخصيص [illegible] واعلم ان الوصف الذي جعل علة اما ان يعلم وجوده بالضرورة كالاسكار في الخمر او بالنظر فاما ان
يعلم كونه من الدين ضرورة مثل كون الجماع في نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون وهو ظاهر واعلم ان العلة اما من فعل المكلف
كالقتل الموجب للقصاص او لا كالبكارة في ولاية الاجبار واعلم ان العلة والحكم اما ثبوتيان او عدميان [illegible] منهما او الحكم
ثبوتي والعلة عدمية وفيه خلاف او الحكم عدمي والعلة ثبوتية وهو الذي يسمى في عرف الفقهاء التعليل بالمانع واختلفوا في انه
هل هو مشروط بوجود المقتضي واعلم ان العلة اما ذات او صفة [illegible] واعلم ان العلة قد تكون وجه
المصلحة مثل كون الصلوة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد تكون امارة المصلحة [illegible]
[illegible] البيع [illegible] فانا نعلم ان مقاصد البيع في الحقيقة [illegible] التسليم [illegible]
الجهالة [illegible] التسليم [illegible] العلة [illegible] على شرط [illegible]
[illegible] واعلم ان العلة قد تكون علة لاثبات الحكم في الابتداء [illegible] والانتهاء
[illegible] النكاح وقد تكون العلة [illegible] النكاح [illegible]
[illegible] العلة [illegible] الحكم [illegible] **الرابع**
في التعليل بمحل الحكم اختلف الناس في جواز التعليل بمحل الحكم او جزئه فذهب الاكثرون [illegible] الى الجواز والوجه التفصيل بناء على
[illegible] انها ان كانت العلة قاصرة [illegible] يجوز بجزئه سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
[illegible] الشارع [illegible] الحكم [illegible] كاستلزام الاوصاف العامة
[illegible] الاصل والفرع [illegible] الفرع [illegible] محل الحكم علة الحكم لكان الشيء
الواحد [illegible] المفهوم من كونه قابلا مغاير للمفهوم من كونه فاعلا [illegible] الاخر
فان كانا داخلين لزم التركيب [illegible] الجزء الذي هو موصوف بالقابلية غير الجزء الذي هو موصوف بالفاعلية [illegible] القابل هو
الفاعل [illegible] المفهوم من كون تلك الماهية [illegible] المفهوم من كونه علة [illegible]
[illegible] الاول [illegible] فان كان احدهما داخلا والاخر خارجا لزم تركيب الماهية فان كل ما له جزء فهو مركب ويلزم
اما كون الفاعلية جزء او القابلية [illegible] بين الماهية وغيرها والنسبة خارجة عن المنتسبين والخارج لا يكون
داخلا [illegible] الماهية واما ثانيا فلان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الاثر الى المؤثر نسبة الوجوب
فلو كان الشيء الواحد موصوفا بهما بالنسبة الى شيء واحد لزم اتصاف تلك النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو محال لانا
نقول القابلية والفاعلية من الصفات الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج فلا يصح القسمة بانهما اما داخلان او خارجان او بالتفريق
ولا امتناع في اتصاف الماهية بالنسبة بالوجوب والامكان باعتبارين **الخامس** في العلة القاصرة اختلف الناس في جواز التعليل
بالعلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل بعد اتفاقهم على جوازه ان كانت منصوصة او مجمعا عليها وعلى اشتراط التعليل بالمتعدية في
صحة القياس كتعليل الشافعي تحريم الربا في النقدين بجوهر الثمنية فذهب اكثر المتكلمين والشافعي واحمد بن حنبل والقاضي ابو بكر والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري واكثر الفقهاء الى الجواز وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي الى المنع [illegible]
[illegible] صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية الى الفرع دار ولانا
لم [illegible] الثانية [illegible] الاولى [illegible] في نفسها لا يتوقف على صحة [illegible]

وجودها في غير الاصل فالتعدي لحسب بانها [illegible] في محل اخر لا يكون هو بعينه لامتناع حلول الشيء في محلين بل مثله فكل ما يحصل من
الصفات في محل امثاله في محل اخر يكون ممكن الحصول [illegible] مع حلول مثله في محل اخر لان حكم الشيء حكم مثله فاذا امكن حصول تلك
الامور منفية يتحقق مثله وجب ان تكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور ولقائل ان يمنع ان المراد بالتعدية الموقوفة
على صحة العلة ان كان ثبوت الحكم بها في الفرع فهو مسلم وان اريد بالتعدية وجودها في الفرع لا غير فهو ممنوع فمنفي التعدية بالاعتبار
الاول لا يستلزم نفي صحة العلة فالدور انما يلزم لو كان شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني وهو غير مستلزم للدور فان صحة
التعدية وان كانت شرطا في وجودها في غير محل النص فوجودها فيه غير متوقف على صحتها وعليها فالدور يلزم لما توقفت التعدية
على الصحة ويتوقف الصحة على التعدية فانما يلزم الدور لو كان ذلك التوقف توقف المشروط او المعلول اما اذا كان توقف المعية كالمضايف
فلا الثاني ان الحكم مع الوصف القاصر وجب فيعلم انها علة كالمتعدي وهو يتوقف على كون الرجحان دليلا الثالث لو جاز ان تكون علة
منصوصة النص عليها [illegible] عند الاستنباط واعترض بالفرق لان عليتها عند دلالة النص عليها مستفادة من النص وعند دلالة
النص عليها غير [illegible] الاستنباط فلا يلزم ان تكون علة لحسب بان النص انما دل على علية الوصف القاصر وجب الحكم بعلية المستنبط
لما بينهما من الاشتراك في الحكمة [illegible] الاسباب [illegible] الرابع الوصف القاصر ان كان مناسبا للحكم والحكم تابع على
وفقه غلب على الظن كونه علة الحكم [illegible] ولا معنى لصحة العلة سوى هذا احتج المانعون بوجوه الاول العلة القاصرة
غير مفيدة لان فائدة التعليل [illegible] الغائبة [illegible] الا معرفة الحكم وهي منتفية هنا لانه لا يمكن
التوسل بها الى معرفة الحكم في الاصل لانه استفيد من النص والاجماع لا بها [illegible] مستنبطة منه فيكون متوقفا عليه فلا يكون مثبتة له والا
لكان [illegible] الثاني الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن
[illegible] الاصل الثالث العلة
الشرعية امارة [illegible] والقاصر لا يكشف عن شيء من الاحكام فلا تكون امارة فلا تكون علة [illegible] الاول
[illegible] الحكم [illegible] معرفة مطابقة الحكم الشرعي لوجه الحكمة والمصلحة وهو امر معتبر لان النفوس
[illegible] الاحكام المطابقة للحكم والمصالح وادعى الى الانقياد [illegible] الحكم [illegible] التعبد المحض فيكون افضى الى تحصيل مقصود
الشرع من شرع الحكم [illegible] الثانية [illegible] فائدة اكثر من العلم بالشيء فانا اذا علمنا الحكم [illegible] علمنا او ظننا
[illegible] جاهلين به وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة [illegible] الثالثة اذا كانت قاصرة [illegible] يمنع الحكم به
[illegible] على العلة القاصرة وهو امر مطلوب للعقلاء وفائدة [illegible] الثالثة اذا كانت العلة قاصرة فائدة جليلة [illegible]
يتوصل بالعلة الى الحكم [illegible] الثبوت او العدم الاول ممنوع والثاني مسلم وهنا امكن التوسل به الى عدم الحكم فانا اذا غلب على
الظن كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة امتنع القياس عليه فلا يثبت الحكم في الفرع [illegible] الامتناع من الحاق
عدم [illegible] المتعدية [illegible] العلة القاصرة لانا [illegible] فلولا جواز التعليل بالقاصرة بقي المتعدي خاليا
عن المعارض [illegible] الحكم في الفرع ومع جواز التعليل بالقاصرة صار معارضا فلا يثبت الحكم في الفرع [illegible] الفائدة ويمنع البطلان لامكان ان
يكون علة [illegible] الحكم [illegible] ان المطلب بها [illegible] ان ما لا فائدة له لا يجوز اثباته لكنه لا يجوز التعليل [illegible]
الفائدة او معه الاول ممنوع والثاني مسلم وهنا المستنبط للعلة حال طلبه لا يعلم انها متعدية او قاصرة فلا يمكنه منعه من ذلك الطلب بعد
وقوفه على القاصرة لا يمكنه منعه من معرفتها لان ذلك خارج عن وسعه وفيه نظر لان معرفته لا تستلزم التعليل فانا نسلم انه يجب
وجدان العلة القاصرة [illegible] منع من التعليل بها [illegible] ينتقض ما ذكرته بالعلة المنصوصة وعن الثاني
بمنع [illegible] المظنون [illegible] الثالث [illegible] القاصرة وسيلة الى
نفيه لكن القاصرة [illegible] البحث السادس
في [illegible] حكم الاصل اختلف الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او النص فقالت الشافعية بالاول
لان الحكم انما يثبت للعلة وقالت الحنفية بالثاني لوجوه الاول الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة فلا يستند
المقطوع اليها الثاني العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه وتابعة له [illegible] فلو ثبت الحكم بها دار الثالث [illegible] الحكم

تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لم يثبت مع عدمها والخلاف هنا لفظي لان الشافعية عنوا بالعلة الباعث للشارع على الحكم
في الاصل لا انها معرفة له لثبوته فيه بل انها امر مناسب يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله والحنفية وافقوا وانما قالوا
العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا نفي انها باعثة بل انها ليست معرفة الحكم في الاصل بالنسبة الينا والشافعية يسلمونه البحث السابع
في التعليل بالحكمة هل هو جائز ام لا اما ان الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به بالنص متفقا او مطلقا عند [illegible]
بالقياس واما الذي لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا فالاكثر
على منعه وجوزه الاقل وفصل آخرون بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة الخفية فجوزوا التعليل بالاولى دون
الثانية احتج الاولون بوجوه الاول الحكم ان كان معللا بمطلق الحاجة كان كل حاجة معتبرة وان كان بحاجة مخصوصة مع
انها من الامور الباطنة فلا يمكن الوقوف على مقاديرها وامتياز كل مرتبة من المراتب التي لا تتناهى عن الاخرى فيمتنع التعليل بها
التي لا يعلم الثاني لو صح التعليل بالحكمة لما صح تعليله بالوصف والتالي باطل فالمقدم بيان الشرطية ان الحكم لا بد له من فائدة تعود
الى العبد للاجماع على ان الشرائع مصالح اما وجوبا على راي المعتزلة او تفضلا على راي الاشاعرة فالمؤثر في الحكم في الحقيقة هو الحكمة
والوصف انما جعل مؤثرا لاشتماله عليها فان امكن اسناد الحكم الى الحكمة لم يجز اسناده الى الوصف فانه لما قبح [illegible] اسناده الى الحكمة
قبح اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع ولا ينعكس فاسناده الى الوصف ممكن لامكان الغلط في عليته
وهو غير جلي والجواب [illegible] انما نعني التعليل بالحكمة الثالث لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها لانه مأمور بالقياس ولا يمكن الا
بوجود العلة ولا يمكن الا بعد الطلب وما يتوقف عليه الواجب واجب والتالي باطل لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة الحاجة و
الحاجة خفية لا يعرف مقدارها الا بمشقة عظيمة فلا تكون واجبة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع المستقرأ من الشرع
يدل على ان الحكم معلل بالاوصاف لا بالحكمة لانا لو فرضنا حصول الاوصاف كالنكاح والبيع والهبة والعتق بما فيه من المصالح اثبت
الاحكام اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم يثبت بها الاحكام الملائمة لها وهو يدل على امتناع التعليل بالحكمة احتج
المجيزون [illegible] التمسك بالعلة المظنونة [illegible] وان الظن لا يغني من الحق شيئا [illegible] الوصف الجلي لظهوره والحاجة ليست كذلك [illegible]
على الاصل السادس الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشيء [illegible] فالحكمة ليست علة
واحتج بعض الفضلاء الاول ان المناسبة طريق الى العلة الوصفية يعني انا نستدل باشتمال الوصف على المصلحة على كونه علة فان كان دليل
العلية اشتماله على مصلحة على كونه علة فان كان دليل العلية اشتمال الوصف على مصلحة وجب كون كل وصف اشتمل على مصلحة
كانت علة لذلك الحكم او اشتماله على مصلحة معينة فان امتنع الاطلاع عليها امتنع الاستدلال باشتمال الوصف عليها على كونه
علة لتوقف العلم باشتمال الوصف عليها على العلم بها وان امكن [illegible] وعن الثاني ان التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل
بالوصف باعتبار ما قلت لكن التعليل بالوصف راجح باعتبار سهولة الاطلاع على الوصف وضبطه وعسر ذلك في الحكمة فلما ترجح كل
منهما من وجه حصل التساوي وعن الثالث انا وان اختلفنا في جواز التعليل بالحكمة لكنا اجمعنا على ان الوصف انما هو علة لاشتماله
على الحكمة فان لم يقتض ذلك الوجوب طلب الحكمة مع ثبوت العلية [illegible] وعن الرابع بمنع دلالة الاستقراء
على التعليل بوصف لوجود التعليل بالحكم في صور كثيرة [illegible] وكذا الفرق بين العمل اليسير
والكثير وعن الخامس ان الحكمة علة لعلية الوصف [illegible] ان يكون علة الحكم من الوصف فان اتفق منع العمل بالظن بطل التعليل
بالحكمة [illegible] الوصف وعن السادس ان الحكمة ثمرة الحكم [illegible] ان استناد الحكم [illegible] الى الحكمة [illegible]
تلك الحكمة [illegible] بحصول الحكم [illegible] تلك الصورة [illegible] الحكمة علة لعلية العلة [illegible]
بيان [illegible] الوصف انما يؤثر في الحكم اذا اشتمل على جلب نفع او دفع ضرر ويكون علة معللا بهذه الحكمة فان لم يمكن العلم [illegible] الحكمة
المخصوصة [illegible] كون الوصف علة [illegible] وان امكن وهو مؤثر في الحكم والوصف [illegible] استناد الحكم الى الحكمة
المعلومة المؤثرة اولى من اسناده الى الوصف الذي ليس بمؤثر [illegible] الثامن في التعليل بالعدم الحكم [illegible] بالعدمي وان
كان ثبوتيا [illegible] لا يجوز تعليله بالوصف العدمي [illegible] الاول العلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللاعلية
المحمولة على العدم فتكون عدمية [illegible] والعلية ثبوتية لا يصح [illegible] بالعدم واذا كانت العلية

[illegible] نسخة [illegible] الجزء الثالث
[illegible] المصنف [illegible] العلم
من كتاب نهاية الوصول الى علم
الاصول بحمد الله تعالى ومنه ويتلوه
في الجزء الرابع البحث السابع في التعليل
بالحكم هل هو جائز ام لا [illegible] الله
تم على يد مصنفه العبد الفقير الى
الله تعالى حسن بن يوسف بن المطهر
في سادس عشر شهر رجب المبارك
سنة اربع وسبعمائة والحمد لله
وحده وصلى الله على سيدنا محمد النبي
وآله الطاهرين الاخيار
وسلم

ثبوتية اسهل لاتصاف العدم بها لامتناع قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم والالم السلام وجود الاجسام لانا انما نشاهد من
الجسم لونه وحصوله في مكان معين ومقداره فلو جوزنا قيام الموجود بالمعدوم جوزنا قيام هذه الصفات بجسم معدوم وهو
سفسطة الثاني العلة يجب ان يتميز بها الى معلولها سواء اريد بها المعرف او الداعي او المؤثر والمبهم لا تمييز فيه من تخصيص كل من المميزين عن
صاحبه حيث لا يكون تعين هذا علة لذلك وبالعكس وهذا انما يعقل في الامور الثبوتية فان العدميات نفي محض وعدم صرف لا يعقل
فيها الامتياز والتخصيص الثالث العدم ان عري عن جميع النسب من كل وجه لم يكن مختصا بذات دون اخرى ولا بوقت دون اخر
فلا يكون علة لحكم معين ولا في شخص معين وان كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب ثبوتيا لكونه نقيض اللاانتساب فيكون
العدم موصوفا بالثبوت وهو محال الرابع المجتهد اذا بحث عن العلة لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية لعدم تناهيها فيجب عليه
سبر كل وصف يمكن ان يكون علة فاذن الوصف العدمي لا يصلح للعلية الخامس قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض
فلا يكون من سعيه فلا يترتب الحكم عليه لان كل حكم انما يحصل للانسان بسبب جلب نفع او دفع ضرر فالعدمي لا يكون علة لا يقال
الامتناع عن الفعل مع صحة الامر به وكونه منشأ لمصلحة او مفسدة لانا نقول الامتناع عبارة عن فعل امر يترتب عليه عدم ذلك
الشيء فلا يكون الامتناع بعدمه ملحوظا السادس [illegible] قول القائل الى شيء وجه [illegible] ولو لم يكن له وقت معين [illegible] وجود شيء
لم يجئ من العلم [illegible] هذا المال حيث لم يكن حدوث المال [illegible] السابع لو كان عدما
مناسبا او مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة فان كان منشأ مفسدة كان مانعا فعدمه عدم المانع فلا يكون مناسبا
ولا مظنة وان كان وجوديا فوجود المناسب [illegible] لعدم ذلك الامر مظنة لها بل ذلك وهو [illegible] المعنى المناسب لان المناسب
ان كان ظاهرا تعين للعلية بنفسه فلا يحتاج الى مظنة وان كان خفيا فنقيضه خفي والخفي لا يعرف الخفي وان لم يكن وجوده
الامر منافيا للمناسب كان وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم اذ وجوده ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة الثالث [illegible]
[illegible] العلة كذا او عدم كذا والجواب عن الاول المعارضة بان العلية لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة فكانت مفتقرة
الى تلك الذات ممكنة فلها علة وعلية العلة لتلك العلية زائدة عليها ويتسلسل وعن الثاني ان العلة وان كانت مميزة عما ليس بعلة لكن
التمييز لا يستدعي كون المميز ثبوتيا فان عدم احد الضدين يصحح حصول الضد الاخر فيه وعدم ما ليس بعلة ليس بعلة وعدم اللازم
يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضيه ففيه صحة الامتياز في العدميات وعن الثالث ان العلة عدم مخصوص ولا نسلم ان المخصوص
ثبوتية والا لكان [illegible] المخصوص ويتسلسل وعن الرابع لا نسلم ان المجتهد لا يجب في السبر والتقسيم من الاوصاف العدمية
سلمنا لكن سقط التكليف لتعذره لعدم تناهي العدميات وعن الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع فالعدم سعي ولا يبعد
ان يكون الامتناع فعلا يترتب عليه ذلك العدم والامتناع [illegible] الفعل [illegible] وهو محال وفيه نظر [illegible] فان الامتناع
عن فعل [illegible] الفعل [illegible] وعن السادس [illegible] في امثال هذه المباحث العقلية
بالالفاظ الصادرة عن العامة سلمنا لكن [illegible] حدث [illegible] حصل الامر [illegible] والحق [illegible]
[illegible] ان الحكم [illegible] بعض العدميات والدوران يفيد ظن العلية **تذنيب** الاضافات عدمية لان جزءها وهو مطلق الاضافة
عدمي اذ لو كان وجوديا لكان [illegible] هذا [illegible] وجوديا فان [illegible] لاضافة [illegible] وجودية كانت صفة لها [illegible] المحل
وحلولها المضافة فيها او بين ذلك المحل [illegible] معنى الاضافة حاصلة وحلول تلك الاضافة في ذلك المحل وان كان ذلك المعنى وجوديا
كانت لمضافة الاضافة امرا وجوديا فيلزم الاضافة الى غير النهاية وهو محال واذا ثبت ان معنى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا
فلا يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة ومن قيد الخصوصية فلو كانت
وجودية لكان الوجودي اما قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما ذكرنا والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة
للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الوجود في النفي المحض وهو محال فثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون
وجوديا واذا ثبت هذا لزم من منع التعليل بالامور العدمية منع التعليل بالامور الاضافية ومن سوغ هناك سوغ هنا وفيه
نظر فانه لا يلزم من كون المطلق وجوديا كون انواعه كذلك لجواز ان يكون المخصصات عدمية **التاسع** في تعليل الحكم الشرعي بمثله
اختلف الناس في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم اخر شرعي فجوزه الاكثرون [illegible] الاول [illegible] ان الدوران يفيد ظن العلية فان حصل في الحكم

الشرعي حصل ظن العلية ولانا نعلل تحريم البيع بالنجاسة واحتج الخصم بوجوه الاول ما جعل علة يحتمل ان يكون متقدما على ما
جعل معلولا فلا يصلح للعلية ح والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو نقض للعلة والاصل عدمه وان يكون متأخرا فلا يصلح
للعلية ايضا لان المتأخر لا يكون علة في المتقدم وان يكون مقارنا فليس جعل احدهما علة اولى من العكس ولا نفع يحتمل ان يكون هو العلة
وان يكون غيره فهذه ثلاثة تقادير ليس علة على تقديرين وانما يكون علة [illegible] الفرع [illegible] بالغالب فعدم العلية اغلب على
الظن من ثبوتها فكل حكم [illegible] على الظن عدم التعليل به فامتنع ان يكون علة الثاني العلة اما ان يفسر بالداعي او بالمؤثر او بالمعرف
والاولان باطلان هنا لان القائل بهما يقول المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بان الحكم الشرعي مؤثر او داع
[illegible] الاجماع وهو باطل وكذا الثالث لان المعرف لحكم الاصل هو النص لا غير الثالث شرط العلة تقدمها على المعلوم وتقدم
احد الحكمين على الاخر غير معلوم فلا يجوز الحكم بالعلية الرابع اذا ثبت [illegible] حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية في
الوجود والافتقار والمعلومية فليس جعل احدهما علة اولى من العكس فاما ان يحكم بالعلية بينهما من كلا الطرفين وهو دور او بنفيها
من كليهما وهو المطلوب والجواب عن الاول بجواز التأخر لان المراد من العلة المعرف والمتأخر قد يعرف المتقدم ويجوز التقدم ولا يلزم النقض فان
الحكم ليس علة لذاته بل باعتبار الشرع له بقران الحكم الاخر به كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة فان الشدة وان كانت متقدمة
على التحريم فلا ينافي الا انها علة من اعتبارها في الشرع بقران الحكم بها وليس تخلف الحكم مشعرا بنقضها بل بتعدد الشرع وعن
الثالث ان اولوية العلية لاحدهما لا تقتضي العلم بها [illegible] احد الحكمين مناسبا للحكم الاخر من غير عكس وعن الثاني بان المراد
من العلة المعرف والنص وان كان معرفا لثبوت الحكم في الاصل لكن في الفرع معرفه الحكم بالعلة وعن الثالث بمنع اشتراط التقدم في العلية
وعن الرابع بجواز ان يكون كل منهما علة لصاحبه بمعنى كونه معرفا لصاحبه **تذنيب** اذا جعلنا العلة بمعنى المعرف جاز ان يكون الحكم
الشرعي علة في الحكم الحقيقي كما تعلل الاثبات الحقيقي في الشرع بانه يحرم بالطلاق ويعتق بالعتاق فيكون حيا [illegible] لامكان جعل الحكم الشرعي معرفا
للامر الحقيقي **فائدة** يجوز التعليل بالاوصاف العرفية فتصير [illegible] القياس كالشرف والخسة والكمال والنقصان بشرط الضبط والاطراد
حتى يكون متميزا عن غيره ولا يختلف باختلاف الاوقات اذ لو اختلف بحسبهما لجاز [illegible] بعد التسوية فلا يجوز التعليل به
البحث الثاني في الوصف المركب اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فجوزه
الاكثر ومنعه الاقلون لنا اشتراطنا في العلة المنصوص صحة انه نص الشارع على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم
مستندا الى بعض تلك الاوصاف وجاز ان يكون مركبة ومن لم يشترط النص اختلفوا على ما ذكرناه واحتج المجوزون بامكان قيام الدليل
على ان تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة اما المناسبة او شبه او سبر وتقسيم او غير ذلك من طرق الاستدلال
والتخريج مع اقتران الحكم او الدوران وبالجملة ما يدل على علية الوصف الواحد يمكن ثبوته هنا احتج المانعون بوجوه الاول لو كانت العلة
مركبة لزم النقض في العلة العقلية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان عدم كل جزء من اجزاء المركب علة تامة لعدم علية
تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية فتحقق الصفة موقوف على تحقق الموصوف فعدم كل جزء علة تامة لعدم
علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها عدمت العلية فاذا عدم جزء اخر لم يؤثر شيئا لانتفاء العلية قبله بالجزء الاول فلم يحصل من جزء اخر
فقد عدم جزء من الماهية ولم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية فقد حصل النقض في العلة العقلية لان اقتضاء عدم جزء الماهية عدم
علية تلك الماهية امر حقيقي سواء كانت علة الشيء عقلية او وضعية لا يقال هذا ينتقض في المركبات لان عدم كل جزء من اجزاء المركب علة
مستقلة لعدم تلك الماهية فيعود المحال لانا نقول الماهية هي نفس مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم بعض تلك الاجزاء علة لعدم شيء اخر
بخلاف العلية فانها حكم زائد على الماهية وعدمها معلل بعدم كل جزء فافترقا الثاني كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء زائدة عليه
سواء حصلت لذاته او بالفاعل لامكان تصور الشيء حال الجهل بالعلية ولمعرفة كونه علة فان كان مركبا فان حصلت لكل جزء بتمامها
فكل جزء علة وهو محال لاستحالة تعدد [illegible] على الواحد الشخصي ولاستلزامه كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة اذ معنى كون الشيء علة
حصول صفة العلية له وان حصل لكل جزء جزء منها لزم انقسام الصفة العقلية فيكون للعلية نصف وثلث وهو غير معقول الثالث
كل جزء ليس بعلة فان لم يحصل عند الاجتماع زائد لم يكن الاجزاء بمجموعها علة لما ذكرنا بانفرادها وان حصل فالمقتضي له ان كان كل واحد
من الاجزاء فكل جزء علة [illegible] وان كان المجموع فالكلام في اقتضاء المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضائه لذلك المجموع

العلة فيلزم ان يكون بتوسط حدوث امر اخر ويتسلسل الرابع لو كانت العلة مركبة لتوقف وجودها على وجود كل واحد من اجزائها
ويلزم منه كون عدم كل جزء علة مستقلة لعدمها والتالي باطل لما تقدم مثله والشرطية ظاهرة مما تقدم وبطلان التالي ان تلك الاجزاء لو
عدمت فان كان عدم كل جزء علة مستقلة لعدم العلة ومعنى الاستقلال انه المفيد لذلك دون غيره لزم امتناع استقلال كل واحد
منها فان كان عدم كل جزء علة مستقلة لعدم العلة ومعنى الاستقلال انه المفيد لذلك دون غيره لزم امتناع استقلال كل واحد منها
وان كان البعض لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يكن شيء منها علة لزم خروج كل جزء من كونه مستقلا وقيل انه كذلك الخامس كل واحد
من تلك الاوصاف ان كان مناسبا للحكم كان علة مستقلة لوجود المناسبة والاقتران وان لم يكن مناسبا ولا شيء منها فضم ما لا يصلح
للتعليل الى ما لا يصلح له لا يكون مصححا للتعليل وان كان البعض فهو العلة واجيب عن الاول بان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم الجزء علة لعدم
علة الماهية وهو مبني على كون العدم علة وهو ممنوع ولئن سلم [illegible] العلية صفة اعتبارية [illegible] انتفاء العدم [illegible] ليس عدم
كل جزء علة لعدم صفة العلية لان وجود كل جزء شرط للعلية [illegible] يكون عدمه [illegible] الشرط العلة ولا التحقيق في الجواب ان عدم الماهية مستند
الى عدم اي جزء كان لا الى عدم كل واحد بعدم كل واحد لما اشتمل على عدم اي جزء كان صار علة بالعرض لاشتماله عليها وعن الثاني
ان العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يصح ان يقال اما ان يحصل كل واحد من الاجزاء او باجتماعها او ينقسم بحسب انقسام
اجزاء الماهية وكان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم رعاية لما اشتمل عليه الاوصاف من الحكم فليس للصفة لها
ولانه ينتقض بكون الشيء خبرا او امرا وغير ذلك وعن الثالث انه منقوض بكل واحدة من العشرة فانه ليس بعشرة وعند الاجتماع
يحصل العشرة وانك عرفت هذا فنقول قال ابو المعالي الجويني عن بعضهم انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة ولا وجه له **تنبيه**
قد عرفت ان الشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة وانه الذي يلزم من عدمه مفسدة وانه لوجود الحكم
انا نجد هذا انما [illegible] ان بعضهم لم يفرق بين اجزاء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرط عليتها وهو المخالف للطرد المذكور [illegible] التخصيص
العلة لان العلة الشرعية ما يكون معرفا للحكم واما ما يكون معرفا [illegible] فاجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى الاهل والمحل فكل
فيه جزء المعرف من العلة نعم قد يكون بعض هذه القيود اقوى في الوجود من بعض فانه حقيقة الفعل في الوجود من صفة اهل
اضافة الى القابل والى المقبول لاحتياج هذه اليها وقد يناسب بعض القيود دون بعض او يكون اقوى مناسبة ولا يخرج الجميع عن كون
هو المعرف بهذه التفاوت فلا فرق بين الجزء والشرط وفائدة هذا البحث انه لو صدر بعض الاجزاء عن انسان والباقي عن اخر فانه تساوى
في القوة والمناسبة اشتركا والا نسب الفعل الى الاقوى وهذه فائدة حاصلة على تقدير تسمية جزء العلة او شرطها وعنهم
من سلم الفرق وزعم ان العلة ان عرفت بالنص فدل النص على كونه مناطا هو العلة وما سواه من القيود [illegible] منفصلة شرط
وان عرفت بالاستنباط فالمناسب هو العلة والمعتبر في تحقق المناسبة ولا يكفي فيه جزء العلة وما ليس مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط وان
عرفنا العلة بغير المناسبة من باقي الطرق لم يظهر الفرق والنزاع لفظي **تنبيه** الاجماع على انه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بانه الخمر
[illegible] اللغة العربية [illegible] بان مجرد الالفاظ لا تاثير لها في الاحكام فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامر العقل كان تعليلا
بالوصف لا بالاسم **الحادي عشر** في التعليل بالصفات [illegible] المشهورة انه لا يجوز التعليل بها خلافا لبعض الفقهاء كقولهم الملك معنى
مقدر شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات لان الملك حادث يستدعي سببا حادثا وهو قوله بعت واشتريت وهما اثنان مركبان من حروف
متتالية لا يوجد احدها مع الاخر فلا وجود حقيقي لهاتين الكلمتين بل وجودهما تقديري بمعنى ان الشارع قدر اعتبار تلك الحروف الى وقت
حدوث الملك لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وقد يذكر هذا التقدير في جانب الاثر [illegible] الدين يكون ذلك الدين
مقدرا في ذمته وهذا الكلام تخييل لا تحقيق فيه لان الوجوب لخطاب الشرع كقول الاشعري او كونه للفعل نفسه بحيث يكون للفعل [illegible]
واستحقاق الذم كقول المعتزلة فعلى التقدير الاول [illegible] تعلق الخطاب [illegible] يكون علة له لان ذلك التعلق قديم فلا يكون معللا
بالحادث وفيه نظر فان التعلق امر اضافي لا يعقل [illegible] التعلق [illegible] معدوم وعلى التقدير الثاني فللوقف
في الاحكام انما هي جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة الى بقاء الحروف وايضا [illegible] على وفق الرواية والحروف لو وجدت مجتمعة خرجت
عن ان تكون كلاما [illegible] الشارع [illegible] بعت واشتريت [illegible] على هذا الكلام لعدم اولوية بعضها
على هذه الصيغة [illegible]

[illegible]

المتدين من المال فهذا معقول شرعا او عرفا فاما التقدير في الذمة فلا مدخل للعقل والشرع اليه واعترض بان تغير الوجوب متعلق الخطاب
ينافي قول الاشاعرة بحدوثه فيفتقر الى سبب حادث وكون الحكمة مؤثرة في الحكم لا ينافي كون الوصف معرفا لما تقدم وكون التقدير
على وفق الواقع ليس معناه ان للمقدر حكمة لو كان موجودا بل معناه ان يعطى حكم موجود **الثاني عشر** في التعليل بالامارة
اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجردة فاثبته قوم ومنعه اخرون وشرطوا في العلة ان تكون في الاصل بمعنى الباعث
اي تكون مشتملة على حكمة صالحة تصلح ان تكون مقصودة للشارع في شرعية الحكم [illegible] الحكمة فيه بل مجرد
امارة على التعليل [illegible] علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل كان متوقفا عليها
ومتفرعا عنها وهو دور وايضا لا فائدة في الامارة سوى تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالنص لا بالعلة المستنبطة منه
وفيه نظر فان العلل عند الاشاعرة كلها امارات ولا يجوز اثبات العرضية في شيء منها **تذنيب** اذا كانت العلة بمعنى [illegible] فشرطها ان تكون ضابطة
للحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يثبت الحكم مع انتفاء الحكمة في صورة ما والا لما فيه لثبات الحكم مع انتفاء الحكمة
المطلوبة منه قطعا وهو ممتنع كالوصف لحكمة القصاص انما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات
بالجرح خاصة لزمه شرع القصاص في جارح الميت ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي الحكم مع وجود علته وهو محال
لا يقال وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون حكمته ذلك الضابط في الاصل المذكور فانما يمتنع [illegible] وان لم يكن له سوى
حكمة واحدة اما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا لكل صورة بحكمة فانتفاء حكمة احدى الصور [illegible] عن الاخرى لا يوجب ان يكون
ثبوت الحكم في الصورة انتفت عنها تلك الحكمة عريا عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة فالضابط لها وحكمة الحكم
في الصورة الاخرى شيء واحد لانا نقول لو اتحد الضابط واختص في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة في الصورة الاخرى
اما ان يكون ذلك لذاته او لمخصص يخصص بتلك الصورة دون الاخرى والاول باطل والا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمين ضرورة
اتحاد المستلزم لهما وان كان الثاني فالمخصص في كل واحدة من الصورتين ولا وجود له في الاخرى يكون من جملة الضابط فالضابط
للحكمين يكون مختلفا وان كان مركبا من الوصف المشترك وما به يختص في كل صورة **فائدة** شرط جماعة من ضابط الحكمة ان يكون جامعا
بحيث لا توجد الحكمة بيقين في صورة دونه لان الحكم ان يثبت في الصورة التي وجدت الحكمة فيها دون الضابط لزم استناد الحكم
الى الحكمة دون ضابطها وهو محال لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم بالحكمة دونه وان لم يثبت لزم اهمال تعيين
الحكمة مع العلم بان الحكم لم يثبت الا لها لكن ضبط العمد باستعمال الجارح حيث انه يلزم منه اهمال الحكمة مع تيقن وجودها في الحرق
او التغريق او المثقل كالحجر العظيم اعترض بان [illegible] تعليل الحكم في صورتين بعلتين ومع جوازه فلا يمتنع ان يكون حكمة الحكم
في الصورتين واحدة ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة وذلك لا يستلزم اهمال الحكمة ولا الغاء الضابط **الثالث عشر** في تعليل الاصل
بعلة متاخرة اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له
الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون فذهب جماعة الى منعه لان العلة اما بمعنى الباعث ويلزم من تاخرها عن الحكم ثبوت الحكم
بغير باعث او بباعث غير العلة المتاخرة عنه لان السابق لا يثبت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم واما بمعنى الامارة وهو باطل لامتناع التعليل بمجرد
الامارات ولانها ان كانت بمعنى الامارة ففائدة الامارة انما هو في تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبق الوجود عليها وتعريف المعرف
محال لا يقال انما يستقيم ما ذكرتم لو امتنع تعليل الحكم بعلتين اما على تقدير جوازه فلا يمتنع تعليله بعلة مصلحة واخرى متاخرة لانا نقول لقد
بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ولو قدر جوازه فانما يجوز بتقدير ان لا يكون احدى العلتين متقدمة على الاخرى وفيه نظر
لجواز ان يكون بمعنى الباعث والغاية متاخرة في الوجود بمعنى المعرف ويجوز تاخره لان المعرف في الاصل النص وفي الفرع العلة **الرابع عشر**
في ان تعليل العدمي بالوجودي لا يتوقف على وجود المقتضي للحكم اذا انتفى او كانت العلة له وجود مانع او فوات شرط اختلفوا في اشتراط
وجود المقتضي لاثباته وهذا البحث متفرع على جواز تخصيص العلة فان قالوا [illegible] امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما على تقدير جوازه فان
يمكن [illegible] المانع من اشتراط وجود الاول الوصف الوجودي ان كان مناسبا للحكم العدمي كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ظن العلية
والظن حجة التنافي بين وجود المقتضي ووجود المانع [illegible] فاذا جاز التعليل بالمانع حال انتفاء
وجود المقتضي كان التعليل به حال وجوده [illegible] المقتضي [illegible] لو شرطنا وجود المقتضي لزم منه التعارض بينه وبين المانع لو

بانه ابيض لوجود البياض فيه لعلمنا انه اذا انتفى عنه البياض لم يسموه به الله ثم ينتقض عليه ملطها بهذه من الاجسام البيض غير بجيد وانه
الخالى من الاسماء الشرعية مما يجب بالعلل غير جيد ايضا لانا نعلم ان الشريعة سميت الصلوة صلوة لصفة من الصفات متى اشتملت عليها تسمى
في الشريعة صلوة ونعلم ان ما شاركها في تلك الصفة يسمى صلوة **الفصل الثاني** في باقي اركان القياس وفيه مباحث **الاول** في الاصل الحكم في الاصل
المقيس عليه وتسميته الاول لا يكون معلوما وفي قياس الاصول شرائط الاصل منه ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل
في ذلك الحكم وانما يكون بعد ثبوت الحكم في الاصل فلا يجوز القياس على اصل نسخ حكمه لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع مبنيا على الوصف
الجامع وبالنسخ ينتفي على اعتبار الجامع فان لم يكن للحكم المرتب على وصفه ثابتا انتفى ما يعتبر الثاني ان يكون طريق معرفة حكم الاصل سمعيا
ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام عندهم انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلانه لو كان الطريق عقليا لكانت
معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية وكان القياس عقليا لا سمعيا اعترض بانه يجوز الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف
المعين وعلى حصوله في الفرع فلو كانت المعرفة الاولى عقلية لجاز ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفة حكم الفرع لمقدمات سمعية والمبنى
على السمعي سمعي فيكون ثبوت حكم الفرع سمعيا الثالث ان لا يكون دليل الاصل الفرع والا لكان جعل احدهما الاصالة والاخرى الفرعية ترجيحا
من غير مرجح وفيه نظر لان المراد ان كان منع التناول فلو بعينه ما خرج منه القياس المنصوص على علته مثل حرمت الخمر للاسكار لتناوله النبيذ ممنوع
نظر لاجتهاد وانه كان منع التناول من بعض الوجوه جاز ان يكون احدهما اصلا لقوة الدلالة فيه والاخر فرعا لضعفها فيه الرابع وعهد
ظهور كون ذلك معللا بوصف معين لافتقار الفرع اليه الى هذه الواسطة الخامس ان لا يتاخر حكم الاصل عند بعضهم كقياس الوضوء على التيمم
المتاخر عن الهجرة في وجوب النية وقد سبق الخلاف فيه والوجدان فيه الا ان لم يوجد دليل على حكم الفرع سوى ذلك القياس امتنع تقديم حكم
الفرع والا لزم حصول الحكم من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق وانه لم يكن حاصلا الى ان كان النسخ وان وجد دليل غيره جاز بجواز تعدد الادلة
دفعة ومرتبة السادس ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس ولا متفرعا على اصل اخر وهو مذهب اكثر الشافعية والكرخي خلافا للحنابلة وابي
عبد الله البصري لان المشترك بين الاصلين ان كان هو المشترك بين الفرع والاصل امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيلغو ذكر القريب مثاله قول الشافعي في
السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم يقاس التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم وان تغايرا فان كانت العلة في الفرع
موجودة ثابتة بنص او اجماع امكن اثبات الحكم في الفرع بالعلة المؤثرة ولا حاجة الى القياس على القريب ثم قياس القريب على البعيد وان كانت
مستنبطة كقول الشافعي في فسخ النكاح بالجذام عيب يفسخ به البيع في النكاح قياسا على الرتق والقرن ثم يقيس الرتق
والقرن على الجب والعنة بواسطة فوات الاستمتاع لم يصح القياس لان الحكم في الفرع المتنازع فيه لو اثبتناه بحكم الاصل فان كان حكم
الاصل ثابتا بعلة اخرى وهو ما استنبطت من الاصل الاخير امتنع تعدية الحكم به بغيرها الا بغيرها لم يثبت اعتبار الاخرى لعدم وروده اما الحكم الثابت
معه بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم بدون الفرع الاول مع عدم اعتباره كان ذلك اثبات الحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وهو محال ولو قلنا بجواز
تعليل الحكم بعلتين امتنع هنا لانه لا يمكننا اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوصل اليه بالعلة الثابتة في التعبد ومتى توصلنا اليه ثبت
تلك العلة امتنع تعليله بالعلة الثابتة في الفرع لان تلك العلة انما عرفت عليتها بمعرفة تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى صح ذلك كانت العلة
الثانية ملغاة الاثر ويمتنع التعليل بها ... اذ الحكم الاصل معقولا من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما ان كان بالعكس كقول
الحنفي في مسئلة تعيين النية اذا نوى النفل اتى بالمامور به فيصح كما لو نوى النفل في الحج الواجب فان حكم الاصل لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من
المستدل لانه الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما الوجه الاول المستدل هنا هو مستنبط علة الحكم في
الاصل وهو موجب حصول النزاع فيلزمه الاعتراف بصحته والا يلزم ابطال اللاحق وان تناقضه ليختلف المحوج منه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل
بطلان اثبات الحكم في الاصل فهو ايضا كالاول في الفساد فان الخصم يمنع الحكم في الاصل فيصير ثابتا بناء على هذا الوصف ولا تحصل ما
يجب الالزام للمعترض بالحكم في الفرع ضرورة تصويبه واعتقاده كون الوصف الجامع علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس
في ثبوت الفرع وتصويبه التعليل او خطائه في العكس وح لا يتم الالزام القسم الثالث ان يكون الحكم في المقيس عليه مخالفا لقياس الاصول فقد اختلفوا
فقال بعض الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا بشرائط ثلثة الاول ان يكون قد نص على علة الحكم فان النص
عليه كالتصريح بوجوب القياس عليه الثاني ان تجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في تعيين العلة الثالث ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على
اصول اخر والوجدان الوارد ... في قياس الاصول ان ... لان المراد بالاصل في هذا الموضع ما ... القياس عليه القياس

على غيره فوجب

على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين ويوضحه ان العموم اذا لم يمنع من قياس يخصه فالاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا منه
في الفقه لان العموم اقوى من القياس احتج المخالف بان الخبر يخرج من القياس ما ورد بخصه وما عداه باق على قياس الاصول واعترض بانه اذا
اخرج ما ورد بخصه وعلمنا انه تعلق على علة اقتضى اخراج ما شاركه في تلك العلة ثم ليس يعارضها لا يخرج لشبهه بالاصول باولى من ان يخرج
لشبهه بالاصل باولى من ان يخرج لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان غير مقطوع به فان لم يكن علة حكمه منصوصة وكان القياس
عليه اقوى من القياس على الاصول فالقياس على الاصول اولى من العكس عليه لا اولوية القياس على ما طريق حكمه معلوم على ما لا يكون
الطريق معلوما وان كانت منصوصة استوى القياسان لاختصاص القياس على الاصول بعلم طريق حكمه واختصاص طريق علته بانه معلوم
بالمنطوق وهذا بالعكس فيحصل لكل منهما مزية فقوة واعلم انه شرط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس فلعل ان
المعدول به عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه واما ان يكون مستثنى عن قاعدة كلية كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة وغير مستثنى كعدد الركعات وتقدير نصب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه
غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع فيه القياس واما ان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري
فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر ورخص المشقة او لا كالهيئات في القسامة ووجوب الدية على العاقلة **تتمة**
يتم الملجا شرط عند بعضهم حذف بعض وهي ثلثة الاول نقل عثمان البتي انه لا قياس على الاصل الا بعد ان يقوم دليل على تعليل جواز
القياس عليه وخالفه الباقون لعموم ما عبروا اولا ان غلب التعليل وحصوله في الفرع فيفيد ظن مساواة حكم الفرع حكم الاصل والعمل
بالظن واجب ولعدم اشتراط الصحابة ذلك في قياساتهم كمسئلة الحرام والجد وغيرها الثاني نقل بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على
تعليل حكمه وثبوت النص على عين تلك العلة وخالفه فيه الباقون لما تقدم ولما ثبت من الغاء التنصيص على العلة كما هو رأي بشر هو الوجه الثالث
قالوا حكم الاصل المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه كقوله خمس يقتلن في الحرم قالوا لا يجوز القياس عليه لان التخصيص بالذكر يدل على نفي
الحكم عما عداه ولانه يجوز القياس عليه يبطل الحصر وجوزه الباقون للعموم وقد وجد القياس عندهم على الاشياء الستة في الربا **البحث**
الثاني في القياس المركب ويعني به ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المتناظرين ويكون مختلفا فيه بين الامة ولا يكون حكم الاصل
منصوصا عليه ولا مجمعا عليه وهو اما مركب الاصل او الوصف فالاول ما اتفق فيه الخصمان على حكم الاصل واختلفا في العلة كقول
الشافعي في مسئلة الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان الاصل وهو المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة لوقوع
الخلاف في وجوب القصاص على قاتله ولكنه هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فالحنفي يقول العلة في المكاتب التي منع عليه جهالة المستحق
للقصاص من السيد او الورثة لا العبودية فان سلمت العلة تبطل الحاق العبد به وان بطلت منعت الحكم في الاصل لان الحكم فيه انما يجب
بناء على هذه العلة وقد لا يوجب القصاص في المكاتب فيمتنع القياس لعدمها في الفرع او منع الحكم في الاصل ولا محذور
في نفي الحكم لانتفاء مدركه اذا لم يلزم من مخالفة نص ولا اجماع ويسمى هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل والمعترض بانه
لو ثبتت علية التسمية في المتناظرين كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا عليه او متفقا عليه بين الامة وفيه نظر لعدم وجوب اطراد
الاسم بل اطراد علته وفي العلة في التسمية اختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل
وهو فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة وانه لا طريق الى اثباته غيرها وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه
ولذلك منع ثبوت الحكم عند ابطالها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل والثاني هو مركب الوصف ما وقع الاختلاف فيه في وصف
المستدل هل له وجود في الاصل ام لا كقول المستدل في تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يقع قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فالخصم
انه يمنع وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور في المنع لعدم
النص والاجماع وسمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس الوصف الجامع اذا عرفت هذا فمتى المجتهد ان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل
غير النص والاجماع فالقياس حجة عند القائلين به لانه يغلب على ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما اوجب ظنه وان لم يكن له مدرك غير ما نقل
القياس لتعذر اثبات حكم الاصل واما المناظر فلما ان يكون الخصم مجتهدا او مقلدا فان كان مجتهدا فظهر في نظره ابطال المدرك الذي بنى عليه
حكم الاصل فله منع حكم الاصل ومع ذلك لا ينتفع بالقياس بالنسبة الى الخصم وان كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل بتخطئة امامه فيه لعجزه
عن تقرير كلامه مع المستدل لاحتمال ان يكون المدرك الامام غير ما يقيد للمعترض ولو كان فلا يلزم من عجز المقلد عجز امامه لانه لا يعرف جميع ما

كما قلنا انتصب كل مفعول وكذا الوجوه الاعرابات فلم يثبت الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين به واستمروا وانتهى امكان رفع كونه فاعلا او نصب
كونه مفعولا لا بعينه وجوز فاعل غيره رفع ولا مفعول غيره نصب تخلف المعلول المانع وهو مجوز في التعليل عند من جوز تخصيصها
ومن يمنعه يجعل القيد العدمي جزءا منها وفيه نظر لان التمييز ليس بالقياس بل بالوضع كما سلم الاجماع الثالث اجماع اهل العربية على رفع ما لم يسم
فاعله لشبهه بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل النحاة من البصريين والكوفيين يعللون احكام الاعراب بما يشبه ذلك فكذا فيشبه
في الاعراب والجملة في المفتوحة وفيه نظر فان النحويين لم يدعوا التعليل في الوضع بل ذكروا وجه الحكمة المتبع الاحد وبوجوه الاول قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها دال على ان الاسماء باسرها توقيفية فلا يثبت شيء منها بالقياس الثاني لو صرح اهل اللغة وقالوا قيسوا لم يجز القياس كقوله
اشتقوا اسما من السواد ثم قولهم قيسوا فانه لا يحتج فاذا لم يوجد هذا المخرج بالامر بالقياس منع الجواز مع انه لم ينقل عن اهل اللغة نص في ذلك
اما جواز القياس فعند تعليل حكم الاصل المتوقف على المناسبة وهي منفية بين اللفظ والمعنى ولهذا امتنع التعليل الرابع منع القياس الرابع وضع اللغة
بيان جواز القياس فانهم لم يطردوا في الاسماء مع الاتفاق فيما يظن علة فقد سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس
الابيض اشهب دون الحمار الابيض وصوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا والقارورة سميت بها للاستقرار وهو
موجود في الحياض والانهار مع انتفاء التسمية والخمر سمي باسمه لمخامرتها العقل ثم المخامرة العقل ثم الخامس حاصل في الافيون وغيره
مع انتفاء الاسم والقطع في الانقياسي جمعا ... احترز على الاول انه تحكم بين ... ازاله يكون العرض تحقيقا والعرض
الاخر ... بالقياس ... اسم علمها توقيفا وعلمنا ما ... قياسا ... ضمنا واجتهادا وفيه نظر لان المفهوم من التعليم التوقيف
ولهذا قيل لم تعلم اي حيث بالجعل واستنبطت منه الباقي وعلمنا انه يجب بالقياس انما يصح مع ثبوت المناسبة وهي غير معقولة ههنا لان الاعلام
الدالة للتخصيص الالفاظ ببعض المعاني ولم يمنعوا امثلة تعليله ليقاس عليه مشاركه وعلى الثالث بانه لو تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا
القياس فان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاخذ بها لعدم امكان التفسير للقرآن والاخبار الا بتلك
القوانين وعلى الخامس بان العلة هي المعرف لا الداعي ولا المناسب فلا يقدح عدم المناسبة فيه وقد تقدم ضعفه وعلى الرابع ان هذه الصورة لا يمنع
العمل بالقياس كصور النظام والتحقيق انه اسم الخمر مثلا ان جعلناه موضوعا للنبيذ بالقياس لانه صادق عند تحقق الاسكار كان ... عنده
فيكون الاسم ... لم يجب الحديث لعدم وجوبها في المتخذ من الحبوب كالتابعة والتمر ونحوها في الطول قلنا انه موضوع للخمر لانه شامل
للسكر ... الاشتراك والمجاز **الثالث** في منع القياس في الاسباب اختلف الناس في ذلك
فذهب اكثر الشافعية الى جواز القياس في الاسباب ومنع منه ابو زيد والحنفية وهو الحق مثاله ان يجعل كون اللواط سبب الحد قياسا على الزنا لانه
ايلاج في فرج كون الزنا موجبا للحد كان يقول لنا ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط كان الموجب للحد هو ذلك
المشترك فيخرج وصف الزنا واللواط عن السببية لان الحكم لما استند الى القدر المشترك امتنع اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فائدة شرط
القياس ... حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل فالقياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام
فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي التعليل بالمشترك وايضا لا بد للاصل مثلا ان كون الزنا موجبا للحد ليس لوصف مشترك بينه وبين اللواط فيجعل
قياس اللواط عليه لانتفاء الجامع لان الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير في الحكم بل تأثيره في علية الوصفين والحكم انما يحصل من الوصف لا
من علية الوصف ... فلا يكون العلة صالحة لعلية الحكم وانما هو الى الواسطة وايضا الحكمة التي يكون الوصف سببا لها هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم مرتبا
على الوصف ثابتا ... قياس احد الوصفين على الآخر في حكم السببية لا بد ان يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم السببية وتلك الحكمة اما ان تكون منضبطة
بنفسها ... مضطربة او خفية غير منضبطة فان كان الاول فاما ان تدل على ان الحكمة ان كانت منضبطة صح التعليل بها فيكون مستقلة باثبات
الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا لاستغنائه عنه واما ان لا يصح فيمنع التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها
وان كانت خفية مضطربة فان كانت منضبطة مصاحبا لها فهو السبب وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل
من الوصفين المحكوم على احدهما بالاصالة وعلى الآخر بالفرعية وان لم يكن منضبطة تمنع ضابطا فالجمع بها ممتنع لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل
والفرع لاختلاف الحكم باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال الا انا لا نجوز ان يكون الجامع هو الحكمة مع التفاوت وان احتمل الا
ان الحكم ... لانه احتمل الحكمة في الفرع مساوية لما في الاصل وان تكون زائدة وان تكون مرجحة والمساواة ثابتة على الاول
وكونها مرجحة ثابتة على الثالث ووقوع احتمال من اثنين اغلب من احتمال واحد بعينه ثم ينتقض بجعل القتل بالمثقل سببا للوجوب القصاص

بالقياس على القتل بالحديد وجعل اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا والنية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة بالقياس على نية التيمم لانا نقول
ما ذكروه من ظهور التساوي في الحكمة ان كان كافيا في الجمع فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب ولا حاجة الى الجمع بالسبب وان لم
يكن كافيا فهو المطلوب وما ذكروه من الالزامات فلا يجب لها انا قيسنا القتل بالمثقل على القتل بالحديد فليس في السببية بل في ايجاب القصاص بجامع القتل
العمد العدوان وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا فانما كان لدخولهما تحت وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا
وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصيتي الزنا واللواط واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة
للصلوة للصلوة وذلك هو السبب لا ان القياس في الاسباب **الرابع** في ان القياس هل يجري في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات
اختلف الناس فجوزه الشافعي ومنعه الامامية والحنفية وكذا امتنع الكرخي من قطع النباش بالقياس ومن تعليل الكفارات واثبات كفارة
اخرى بقياس وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجراها وهو الحق لنا بعد ما تقدم من بطلان القياس ان
القياس انما يفيد الظن ويجوز تخلفه فهذه شبهة فيدرا به الحد لقوله ادرؤوا الحدود بالشبهات والتقديرات كنصب الزكوة واعداد الركعات
ومواقيت الصلوة غير معقولة المعنى والعقل قاصر عن ادراكها ولا يهتدي اليها فلا يجري فيها القياس والرخص منحة من الله تعالى
فلا يتعدى بها مواضعها والكفارات تحتوي على العدول عن الاصل لكونها منتفية بالنص النافي للضرر واجمع الشرع اوجب القطع في السرقة ولم
يوجب بمكاتبة الكفار مع اولويتها بالتقطيع واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد تعنتا ثم
ذلك فيما هو اولى احتج المثبتون للقياس فيها اعترض على الاول بان الحكم المتعدي من الاصل الى الفرع هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب
وهو معقول ويمنع احتمال الخطاء في القياس اذ قلنا كل مجتهد مصيب سلمنا احتمال الخطاء لكن يمنع كون ذلك شبهة مع الظن بجواز
اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطاء لان الظن فيهما الان وعلى الثاني بان معرفة منع الشرع هو اجماله القياس في
بعض صور وجوب الحد والكفارة وهو عين العلة الجامع مطلقا وبالفرق بين السرقة ومكاتبة الكفار لان طلبة السرقة موجودة في الاذى
وهي اكثر فلولا شرع القطع غلبت مفسدة السرقة بخلاف مكاتبة الكفار والتخلف في شرع الكفارة في الظهار اكثر منها في الردة لم يشرع القتل
عليها وفي الاول نظر لا نسلم ان الموجب معقول لكن تقييد الله الموجب على بعض الافعال وتقييد الوجوب غير معقول وهو المطلوب بالقياس
وفي الثاني نظر لانه لما بين الشرع اهمال القياس فيها وخالف بين الصور المتماثلة وماثل بين المختلفة ولم يبق موضع شبهة القياس فيه علمنا
عدم جريانه في الاخرى بوجوه الاول عموم قوله تعالى فاعتبروا الثاني الخبر قول معاذ اجتهد رأيي مع ان الرسول صوبه على اطلاقه
الثالث حصول ظن الحكم فيجب العمل به لوجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وقد تقدم الجواب عن ذلك كله والشافعي ناقض الحنفية وقال اما
الحدود فقد ذكروا فيها قياسهم فيها حتى تعدوا بها الى الاستحسان حيث قالوا في شهود الزوايا انه المشهود عليه يجب حده بالاستحسان مع انه خلاف العقل
فالعمل بما يوافق العقل اولى واما الكفارة فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص
بالعمد لا يقال هذا ليس بقياس بل هو استدلال على موضع الحذف بحذف الفوارق الملغاة لانا نقول لم يجبنوا تعليل حكم الاصل وان العلة اما المشترك
او المميز وان الثاني لا يصلح للعلية فيجب الاول وهو يستلزم حصول الحكم في الفرع لم يتم الاستدلال وهو عين القياس واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم
وقالوا بايجاب الكفارة تعليلا افطار بالاكل والشرب بالقياس على الوقاع لان العلة مومى اليها في قصة الاعرابي وهي هوم الافساد فلا يكون الاكل والشرب
يكون ثابتا بالاستدلال لا بالقياس لافتقار القياس الى النظر في حكم الاصل اذ هو احد اركان القياس لمعرفة اعتبار العلة الجامعة والعلة ان كانت
منصوصة او مومى اليها فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل ومهما كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة لا استقلال النص باعتبارها
فلا يكون حكم الفرع ثابتا بالقياس لافتقار العمل بالقياس الى حكم الاصل لا لنظر اليه هنا بل عناية دلالة النص في الوقاع على الحكم وعلى العلة والحكم في
الفرع اذا ثبت بعلة منصوصة لا يكون حكما بالقياس ولا بالنص اعم دلالة النص عليه وان دل على العلة ولا اجماع لوقوع الخلاف بل بثبوته بما ينبني استدلالا
واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهب الحنفية الى تقدير ... والدلو والبئر واما الرخص فقد بالغوا في القياس فيها فان الاقتصار على الاحجار من ابعد
الرخص ثم حكموا بالعفو في جميع النجاسات سواء كانت نادرة او معتادة وانتهوا فيها الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره يترخص
فالحقوا الرخصة بالقياس وجهات القياس ينفيها فان الرخصة اعانة والمعصية لا يناسبها **الخامس** في النفي والحكم القطعي هل يثبت بالقياس
ام لا اختلفوا في النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على اكتفاء حكم العقلية بالاستصحاب والوجه استعمال القياس الدلالة
فيه لا العلة لانتساب الحكم الاثر والخواص على عدم العلة ونفي الخاصة والاثر والاصلي حاصل قبل الشرع فلا يعلل بوصف يوجد بعد ذلك اعترض

بان علة الفرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تأخير الدليل عن مدلوله وهذا انما هو في العدم خاصة اما الاعدام فوجهه ... بان جريان القياس
فيه واما ما طريقه العلم فقد اختلفوا في جواز استعمال القياس فيه والضابط انه ان امكن حصول اليقين بالعلية وحصولها في الفرع حصل العلم
القطعي بمساواة حكم الفرع حكم الاصل وجاز التكليف الشرعي به لكن الاشكال في تحصيل العلم بها في الاحكام الشرعية واما ما
طريقه الظن فالاجماع من القايسين على جواز استعمال القياس فيه **السادس** في انه هل يمكن اثبات الاصول العبادات بالقياس ام لا اختلف الناس في
انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس اما الامامية فالمنع منه عندهم ظاهر ووافقهم على ذلك الجبائي والكرخي وبنى الكرخي عليه انه لا
يجوز اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس ويمكن حمل الخلاف على وجهين الاول ان يقال لو شرعت الصلوة بايماء الحاجب لبينه النبي بيانا
ظاهرا ونقله اهل التواتر الى ان يصير معلوما قطعا فلما لم يكن كذلك علمنا بطلان القول بها ومحلا بالوتر عند الحنفية فانه واجب عندهم
مع عدم القطع بوجوبه لانا لا نسلم ان ذلك يستلزم بلوغ التواتر فلعله لم اوجب صوم شوال مما لم ينقل ذلك بالتواتر لانا نقول المعتمد هذه الاجماع
الثاني ان يقال لا سبيل الى العلم فلعلها بتقدير الشرعية لكن يمنع من استعمال القياس فيه وهو تحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء بالظن كفى القياس مع
الاستدلال بالعموم فاعتبروا وهذا لا يلزم الامامية بل الحنفية خاصة **السابع** يشتمل على مسائل الاولى قال ابو اسحق الشيرازي لا يجري فيما طريقه
العادة والخلقة كاقل الحيض والنفاس واكثرهما لعدم العلم باسبابها وعدم تعلق النجح فيها الى عقل الشارع الثانية لا يجوز اثبات القياس
بما لا يتعلق به عمل كنحو النبي مكة ثم قبتها الوصلح او قرانه وافراده فان امثال هذه يطلب ليعرف لا ليعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن الثالثة
القياس الوارد على خلاف النص المتواتر مردود وان نص لجملها واختصه فلا يسوغ بالعموم على خلاف الاصل فقد تقدم حكمه الرابعة يجوز التعبد
بالنص في جميع الاحكام وهو ظاهر بل هو الواجب عند الامامية فانه نص على جميع الاحكام اجمالا وتفصيلا تفاصيلها فيها كالنص على الربا
فيندرج فيه كل ربا وكذا النص على تحريم الربا فيندرج فيه كل ما صدق عليه اسم الربا ولا يجوز التعبد بالقياس في كل الاحكام عند الاشاعرة لتوقفه
على ثبوت الحكم في الاصل واحكام الاصول شرعية عندهم اذ العقل انما يدل على البراءة الاصلية وعندهم لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام مثبتة
بالقياس دار واما المعتزلة فلما كان العقل لا يفي بادراك جميع الاحكام وانه لا بد من كاشف شرعي لا جرم امتنع ذلك عندهم الخامسة ذهب
شاذ الى جواز اجراء القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد ولهذا يدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي فاذا جاز فيه وقوعه
جاز على بعضها ان يكون ثابتا بالقياس والجواز على بعض المتماثلات جائز على الجميع وهو باطل لان جميع الاحكام الشرعية وان دخلت تحت حد الحكم الشرعي
وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنسا لها غير انها متنوعة مختلفة بامور موجبة لتمايزها واختلافها فلا يلزم من استناد ما جاز عليها الى المطلق
بالتعيين والامتياز لا الى المشترك ولذا يبطل جواز اجرائه في الاسباب والشروط وان وصف السببية والشرطية عند الاشاعرة شرعي
ولا بد من المعاني ما الذي بمجموع المعنى كضرب الدية على العاقلة وغيرها وما كان كذلك فاجراء القياس فيه متعذر لتوقفه على تعقل علة حكم الاصل وتعديتها
الى الفرع **الثامن** في الاعتراضات وهي مع كثرتها ترجع الى قسمين المنع في المقدمات والمعارضة في الحكم بدليل يدل على نقيض دعوى المستدل
اما المناقشات الجدلية والمواخذات اللفظية فهي مما لا تحقيق معها لنا الذي يبحث عنه في هذا الكتاب ما لم ينظر المحققين فيه وهو جنس و[illegible]
اعتراضنا الاول الاستفسار وهو السؤال عن معنى اللفظ وطلب شرح دلالته وانما يصح هذا النوع من الاعتراض اذا كان اللفظ مشتملا على اجمال بحيث يتردد
بين محلين او اربعة قد يعلم السؤال او على غرابة يحتاج السامع معها الى الاستفسار لحصول الوجه ومعنى المعنى وعلى السائل بيان ذلك لصحة سؤاله
لان شرط قبول الاستفسار الاجمال او الغرابة لا بعد الظهور الدليل اشترط في صحته وانما يتم المطلوب لو لم يكن اللفظ مجملا فنفي الاجمال اذن شرط في الدليل
فبيان شرط الدليل على المستدل لا المعترض لانا نقول ظهور الدليل وان كان شرطا فنفي الاجمال عنه لان الاصل عدم الاجمال وسؤال الاستفسار بيانه [illegible]
الاجمال المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولو قال لانه لا اعلم منه شيئا مكون مجملا او غريبا فان كان اللفظ ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لم يسمع
منه لانه تسامح في العناد اذ العاقل بعدم خفاء معليه المعنى الاجمال والاشتراك الدافع السؤال ويكون السائل بيان تردد اللفظ بين احتمالين من غير احتياج
الى بيان التسوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح ولعسر تقديم بيان التسوية ... المستدل على الترجيح ... المعترض اللفظ مستعمل في كلا المعنيين
والتفاوت ... ترجيح ... والاصل عدم ... وجواب هذا السؤال بدفع الاجمال ببيان ... وبدفع الاجمال بجهة الاشتراك
مع تعدد ... الالفاظ ... او بيان الظهور في مقصوده بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة دليل الظهور او ...
معناه ... ولو قال ... ظهوره في احد معنييه ... الاجمال ... ظهوره ... الاخر ... فيه ...
اهل النظر ... الاعتراض الثاني فساد الاعتبار ... الى المناقضة في الا

عليه الدليل

عليه الدليل المذكور كالوا استدل المعلل بالقياس على ما ادعاه فيقول الخصم ما ذكرته فاسد الاعتبار اي انك اعتبرت ما لا يصلح ان يكون دليلا
وجعلته دليلا وحاصله منع اعتبار ما ذكره من القياس في اثبات الحكم عليه لا الفساد في وضع القياس وتركيبه مثل ما تقدم ما ... القياس في مقابلة
النص فانه فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له وهذا اقرب في التمثيل من قياس الصائم على المسلم في صحة الطهارة وقياس
الصبي على البالغ في ايجاب الزكوة من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع وكذا كل قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على خلافه
كان باطلا وهذه الامثلة يرجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وكذا كل قياس ظهر فيه الفارق لان كل قياس ثبت النص على خلافه كان باطلا
وهذه الامثلة يرجع الى ابداء الفارق بين الاصل والفرع وهو سؤال المخالف لسؤال فساد الاعتبار وسيأتي وجواب هذا السؤال من وجوه
الاول الطعن في سند النص ان امكن الثاني منع الظهور اي كون النص ظاهرا في مقصود السائل الثالث التأويل الرابع القول بالموجب
وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع من جهة تحصيل مقصوده غير مشهورة الخامس المعارضة بنص اخر مثله ليسلم القياس الاول السادس ان
يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له ببعض وجوه الترجيحات مثاله قول بعض الشافعية في مسألة تارك التسمية
ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيعترض بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل انه مأول بذبح الكتابي بدليل جواب ذكر الله
على قلب المؤمن وان لم يسم او بترجيح الفرع وهو المتروك على الاصل وهو الناسي لان المتروك اولى بالحكم من المقصود الذكر من الناسي وذبح الناسي مخصوص
بالاتفاق فذبح المتروك اولى ومثال الجواب بالقول بالموجب ان اعتراض المعترض انما يتم ان يقول لا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله
عليه لا يحل للاية فلو لم يذكر المعترض الصغرى يسلم المستدل الاية ويمانع عن حصول المقصود فان ادعى المعترض فارقا بين الاصل والفرع كان ذلك
سؤالا اخر وهو من قبيل المعارضة في الاصل والفرع لا من فساد الاعتبار الاعتراض الثالث فساد الوضع وحيث ان يكون حاصله يرجع الى المناقضة
في دلالة الدليل على الاستدلال بعد الموافقة على كونه دليلا في جنسه فقد ضرب له امثلة ثلاثة الاول دعوى حقوقه فيما لا يمكن تعليله كما اذا
استدل الشافعي في الحدود والكفارات على القياس فان له ان يقول القياس انما هو في تحقق العلة في الاصل وحكم الاصل غير معقول الثاني
دعوى وقوعه في مقابلة النص فيكون باطلا لان الظن المستفاد من النصوص اكثر من الظن المستفاد من الاقيسة ولا وجه للاحتجاج
به الثالث دعوى اشعار الوصف بنقيض الحكم كما لو قيل في مسألة النكاح بلفظ الهبة ما ينعقد به غير النكاح لا ينعقد به النكاح كالاجارة
فقد يقع في هذا المثال تعليلا او جبلي الوصف من التضييق والتوسيع من التغليظ او الاثبات من النفي او العكس بان يقول ما ذكرته يشعر بنقيض
حكمك لان اعتقاد غير النكاح ينتفي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد فان الاعتبار يقتضي الاعتبار لا عدمه وعلى هذا فكل فاسد الوضع
فاسد الاعتبار عكس كل فاسد الاعتبار فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى امر خارج ولهذا
قدم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لاشتمال الاخص على ما اشتمل عليه الاعم
وزيادة واما بالامثلة الثلاث فان حاصل الاول يرجع الى المطالبة ومنع التأثير وحاصل الثالث يرجع الى منع التأثير والمعارضة والنوع
الجواب عن الاول بيان كون القياس حجة على وجه يصح الاستدلال به ومنع معرفة ذلك لا يقال الا باصول ومن الثاني بالقدح فيما يدعيه ظاهرا
بطريق من الطرق المبينة اولا وان يبين رجحان ما التجأ اليه على ما ادعى ظاهرا من كتاب او سنة ان امكن ذلك ومن الثالث ببيان كونه مناسبا
للحكم من جهة اخرى لكن لا يكفي الاقتصار على ذلك ما لم يقدح في مناسبة المعترض او يرجح ما ذكره على ما ذكره المعترض هذا حاصل ما
ابداه المعترض من المناسب معتبرا او لا يكفي المستدل بيان المناسبة وترتب الحكم بها غير ... ما ... عند الوضع فلقائل ان يقول يمتنع
الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه ان ادعى انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل لزم منه كون المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة
كون الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة الا انه يرجع الى القدح في المناسبة وعدم التأثير لا انه سؤال اخر وان كان ذلك من جهة
اخرى لم يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها لا يخلو اما ان تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة او لا فان
لم يعتبر كان ما ... المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها لا يخلو اما ان تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورة او لا فان لم
من جهة المناسبة كافية في دفع السؤال ... كونها معتبرة في مناسبة المعترض غير معتبرة وان كانت مناسبة معتبرة فان اورد المعترض
ما ذكره في معرض المعارضة فقد انتقل من سؤاله الاول الى سؤال المعارضة ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة
والاعتبار وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مصرا على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خارجا عن المعارضة وبيان فساد الوضع منع
كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم كقول الشافعي مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار

على الخف وجوابه ببيان المانع كتعرضه للتلف وهو نقض الاثر بتخلف الحكم فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض من غير اصل
من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة
لا لحاجة الحلو والتحريم لقطع الطمع الحامل على الاعتراض الرابع منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفاصيل القياس تاخر عما قبله من الاسولة لكونها
نظرا في القياس من جهة الجملة والتفصيل والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل كقول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يرفع الحدث
فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع
المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم انه يكون منقطعا لانه انتقال الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا
منع حكم الاصل فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم مطلوبه وهو اثبات الحكم في الفرع فقد ترك ما هو بصدده وعدل عنه لا انه من الدليل على
حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل وكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى صحة
العلية فكذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها
علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على ما منع من ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي
الكل في افتقار القياس اليه وقال آخرون ان كان المنع خفيا بحيث يخفى على اكثر الفقهاء لم يكن منقطعا لظهور عذره بخفائه وان كان ظاهرا
فهو منقطع واختاره ابو اسحق الاسفراييني وقال قوم يتبع في ذلك عرف كل مكان وقع البحث فيه بمصطلح اهله في ذلك وهو اختيار
الغزالي وقال آخرون ان لم يكن له مدرك غير هذا القياس لانه يبطل الفائدة المطلوبة مخافة التطويل وهو حسن وان كان له مدرك غيره
فان كان المنع خفيا جاز لا ان الانتقال فيه من ابتداء الحجة مع امكان التوسل الى المقصود به وقال قوم لا يسمع منقطعا اذ دل على موقع المنع وقال
ابو اسحق الشيرازي هذا المنع لا يسمعه المستدل لانه في المناقشة على اصل ولا يجب الدلالة عليه وهو بعيد فان الحجة ان قصد المستدل
اثباتها لنفسه فلا وجه للمناظرة وان قصد اثباتها على الخصم لم يستتم انه لا يقوم على الخصم مع منع الاصل وانما يتصور الاستغناء عن
الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو اما ممنوع او غيره كالدهن فانه وان منع الحكم في الظاهر منه فهو غير
ممنوع في الدهن النجس وعند ذلك فله ان يقول المناقشة على الدهن النجس دون الظاهر ولمعترض ان يلوي عليهما لفعاليته القياس على اصليين
فقد يبطل التمسك باحدهما فيبقى التمسك بالآخر واذا ذكر الدليل على موقع المنع قال قوم يكون المعترض منقطعا ليتبين فساد المنع بقوله
الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل بما هو خارج عن المقصود الاصلي في النظر ومنهم من قال لا يعد منقطعا ولا يمنع
من الاعتراض على دليل المنع ولا يكتفى من المستدل بما يدعيه دليلا وان كان هو الحق بمعنى ان الانقطاع انما يتحقق في حق كل منهما بالعجز عن اثبات ما
يزعم اثباته او نفي ما يزعم نفيه واذا ثبت المستدل حكم الاصل فان كان بنص شرطه ان لا يتناول حكم الفرع كالوقال الارز مطعوم فيجري
فيه الربوا كالبر ويدل على ثبوت الحكم في البر بقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه قياس المنصوص على المنصوص ولا وجه له
وكذا ان اثبته بالاجماع وان طلب اثباته بالقياس قال قوم لم يكن له ذلك لان الجمع في الحال التي ان كان بجامع متحد فليقس على المتفق عليه
من غير توسط المختلف فيه اذ التطويل بغير فائدة عبث وان اختلف انقطع الالحاق اذ ليس من ضرورته تسليم الحكم في صورة وجود فيها
علة الاصل تسليمه فيما لم يوجد فيه الاعتراض الخامس التقسيم وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين محامل احدها ممنوع والآخر
مسلم غير ان المطالبة متوجهة بنحو العرض عليه اذ لو تردد بين احتماليين لم يكن للترديد معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه ولا
بد من تساويهما اذ لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعا او مسلما مثاله
قوله في تيمم الحاضر الصحيح وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض
الاول ممنوع وكما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار وجد سبب ثبوت الملك للمشتري فوجب ان يثبت الملك ويبين وجود السبب بالبيع الصادر
من الاهل في المحل فيقول المعترض السبب هو مطلق البيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلت بوجوده فان التقسيم وان
كان من شرطه تردد اللفظ بين محامل على السوا فليس من شرطه كون احدهما ممنوعا والآخر مسلما بل قد يسلم كلا الاحتمالين بشرط اختلاف
باعتبار ما يرد على كل منهما من الاعتراضات او يمنع كلاهما مع تساويهما من الاعتراضات مع تساويهما في التسليم لم يبق للتسليم معنى بل
كان يجب تسليم المدلول وايراد ما يختص به ولو اشتركا في المنع انتفت فائدة التقسيم اجماعا ولا يكلف المعترض بيان تساوي الاحتمالين ولا دلالة
اللفظ عليهما لعسره ويكفي في تصحيح التقسيم ببيان اطلاق اللفظ عليهما اذ الاصل عدم الاخلاف فان كل معجبه بين التساوي فيه للمستدل المطالبة بعدم

التفاوت

التفاوت من وجه آخر ولو عرف البيان الاجمالي التساوي فللخصم ان يقول التفاوت يستدعي ترجيحا لاحدهما والاصل عدمه
ولو ذكر المعترض الاحتمالين لا دلالة اللفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال في تيمم الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء
فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذره في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني مسلم وحاصله منع وجود العلة في الاصل لكنه سمي
تقسيما لانه بعد تقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسئلة الملتجي
وجد سبب استيفاء القصاص فيجب استيفاؤه ويبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان فيقول المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء
مع وجود المانع وهو الالتجاء الى الحرم او مع عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلت انه لم يوجد وبيان وجوده ان الحرم مانع
وعصمه بطريقه لم يصلح ما ان يورد ذلك بناء على تردد لفظ المستدل بين الاحتمالين المذكورين او على دعواه التلازم بين الحكم ودليله
والاول باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثاني فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع فهو غير معقول
لما تقرر في الاصطلاح من عدم تمكن ذلك للتعين المناظرين الموانع والمعارضات المختلف فيها وان اضاف اليه ذلك الدلالة على وجود المانع
رجع حاصل السؤال الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم ولهذا ان بعضهم منع من اهتداء هذا السؤال لان الاحتمالات ان تفاوتت كفى سؤال
الاستفسار عنه وان كان اللفظ في البعض اظهر منه في الآخر فلا وجه للتقسيم لما فيه من ترك ظاهر كلام المستدل بل الواجب ان يمنع
ما هو الظاهر من كلامه ان كان ممنوعا او الالزام وان ابدى المعترض في التقسيم ما لا يحتمله كلام المستدل ومن كلامه عليه كان في
عدول عن كلام المستدل الى غيره ولا وجه لايراده في التقسيم بل حاصله يرجع الى المعارضة والمعجبة سوى ابطاله على التقدير الاول وجوابه
من وجوه الاول ان يعين المستدل بعض محامل لفظه ويبين وضع اللفظ بازائه حقيقة لغة اما بالنقل اللغوي او الشرعي او العرفي
او ببيان كونه مشهورا فيه او حقيقة لانه الغالب ويصح ان يبطل التقسيم لان شرطه التساوي في الدلالة وقد فات الثاني ان يقول انه وان
لم يكن ظاهرا بحكم الوضع فيما عينه من الاحتمال لغيره انه ظاهر بعرف الاستعمال كلفظ الغائط بعرف الثاني انه وان لم يكن ظاهرا الامر
الا انه ظاهر بعرف الشرع كالصلوة الرابع انه وان تعذر ظهوره باحد الاعتبارات المذكورة لكنه ظاهر بحكم القرائن المساعدة
له في محل مسئلة الخامس انه وان تعذر بيان كونه ظاهرا بالطريق المفصل من هذه الطرق فله دفع التقسيم بوجه اجمالي وهو ان
الاجمال على خلاف الاصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ ثم يثبت كونه ظاهرا فيما يعينه
المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما من المعترض فلا ادعائه الاجمال واما من المستدل فلادعائه ظهوره فيما
ادعاه خاصة السادس ان يبين ان اللفظ له احتمال آخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وانه المراد فيندفع التقسيم الآن مكن
المعترض فلا يعترض على ذلك بان معنى كلامه انه قال ان اردت هذا فمسلم وان اردت غيره فممنوع فان اراد المستدل العدول الى الفقه فان كان قادرا
على تنزيل كلامه على احد القسمين المسلم والممنوع فالاولى في الاصطلاح الصلوة تنزيله على المسلم دون الممنوع وان جمع بينهما فهو جائز
شرعا لكنه تطويل وان لم يمكنه تنزيل كلامه على غير الممنوع فلا خلاص له منه وكان منقطعا وموقع سؤال التقسيم بعد منع حكم الاصل
لكونه متعلقا بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون مقدما على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعيين الوصف في التقسيم
على الترديد وان يكون مقدما على سؤال المطالبة بتاثير الوصف المتفق عليه لكونه مشعرا بترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة
بتاثير الوصف مشعر بتسليم كونه مدلولا للفظ لا من ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص غير مفيد وايراد ما يشعر بالترديد
بعد ما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون مناقضا الاعتراض السادس منع وجود العلة في الاصل وكون النظر في علة الاصل متفرعا على حكم
الاصل وجب تاخيره عن النظر في حكم الاصل وعن التقسيم ومثاله قول الشافعي في مسئلة جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه فلا
يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول الخصم يمنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من عقل
او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة ولو فسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه وان كان احتمال اللفظ له بعيدا كما لو قال
في المثال المذكور ما اذا لم يغلب على ظنه الطهارة من ولوغ فسر لفظه بما له وجود في الاصل غير ان اللفظ لا يحتمله فقد اختلفوا في قبوله ورده
فقبله بعض المتاخرين والاول اقرب لانه قصد الوضع تحصيل المعنى من اللفظ وتعريف الغير ما في الضمير وانما يتم مع ضبط
الوضع فلو قبل من كل احد تفسير كلامه بما لا يحتمله لغة خرج عن المناظرة وادى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال الفائدة ومنها الاعتراض
السابع منع علية الوصف المذكور ويلقب بسؤال المطالبة وهو من اعظم الاسولة لعموم ورود الحاجة اليه اذ هو اعظم مقاصد النظر واعظم

الاسولة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة وتشعب مسالكه واتساع طرق اثباته وقد اختلفوا في قبوله الوجه
لان ما يدعى كونه علة اما ان تكون معتقدا له او ليس فان لم يكن معتقدا له او ليس فان لم يكن معتقدا له امتنع صحة الالحاق به وان كان
معتقدا استحال ان يكون بمجرد الحكم فلا بد له من دليل فيجب اظهاره تحصيلا للفائدة والاحتياط اليه ولا يمكن الاحتجاج الى كون الحكم
ثابتا على وفقه لان الجامع في الاصل يجب ان يكون بمعنى الباعث والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك ولا يخفى وجه
بطلانه وقد احتج الراجح له بوجوه الاول لو قبل هذا السؤال لزم التسلسل لانه ما من دليل ينصب عليه ويذكر المستدل على كون الوصف
علة الا ويتجه للمعترض ان يقول لم قلت انه دليل الثاني المستدل قد اتى بالدليل الواجب عليه وهو القياس الذي هو عبارة عن رد
الفرع الى الاصل بجامع فخرج عن وظيفته لان الاصل ان كل وصف ثبت الحكم عقيبه ان يكون علة الا ان تبين فساده الثالث ان يقول
ما وقفت عليه بعد البحث والسبر ليس الا هذا فان كان معللا بشيء غيره فاذكره والا فيلزم ان يعترض على ما ادعيته او يعترف بما قلته الرابع ان يقول
يلزمك الاعتراض على ما ادعيته والا تحتجز او دليل بحث واستدلك بكون المعجزة دليلا لصدق الرسول صح انه من اعظم اصول الدين فليثبت
بكونه مما نحن فيه ودليلك بطريق الاولى الخامس الاصل ان كل ما يثبت الحكم عقيبه في الاصل ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع
ليس بعلة فعليه الدليل السادس قولهم حاصل القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل والتشبيه حجة وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف
الجامع فلا حاجة الى ابداء غيره الثامن قولهم هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صورة فكان حجة والجواب عن الاول بمنع التسلسل
فانه لو ذكر ما يفيد ادنى ظن بالتعليل كفاه ولا يسمع بعد ذلك مطالبة اصلا لانه يكون عنادا لان المطالبة بعلية ما غلب على الظن كونه
علة بعد ذلك عناد محض فيكون من جود الجهال كيف وان هذا لو صح لان لا يقبل ما اتى به المستدل لان الفرق بينهما لم الا حاصله ومن
الثاني منع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة وعن الثالث بان الحق صحة عدم الاطلاع على ما عدا الوصف المذكور لا يستلزم
على تصحيح العلة بالسبر وهو من الطرق المبنية لها على ما تقدم وفي ذلك تحقق المطالبة والجواب عنها وليس يرد بها في نفسها وعن الرابع انه لو
كان عجز المعترض عن الاعتراض دليلا لصحة العلة لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليلا فساده وهو لا اولوية ولانه لو جاز ان يجعل كون
الوصف علة لعجز المعترض عن الاعتراض لوجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه بعجز المعترض عن الاعتراض لوجب ان يثبت الحكم المتنازع فيه
بعجز المعترض عن الاعتراض على ابطال ما ادعى من الحكم في الفرع ولم يقل به احد والفرق بين المعجزة وما نحن فيه ظاهر فان العلم الضروري
حاصل في المعجزة باستنادها الى العجز وقت التحدي وعن الخامس بمنع اصالة العلية كل ما يثبت الحكم معه من الاوصاف وعن السادس ان
علة الاصل ان كان متنازعا فيها فلا يلزم الظن على كونها علة كان الحكم المختلف فيه وعن السابع ان اثبات الحكم بالفرع متوقف على
اثباته ولا نسلم ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف مفيد للظن وعن الثامن بما تقدم من ابطال التعليل بالوصف الطردي
الاعتراض الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل به بما يلزم من ترتيب الحكم عليه وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه من مفسدة
مساوية لها او راجحة عليها وقد سبق وجه الاختلاف وبيانه ابطاله الا انه يبين ترجيح المصلحة على المفسدة بطريق اجمالي او تفصيلي
الاعتراض التاسع القدح في صلاحية افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم
بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تأبد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض
بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى ما منعت منه والجواب انه لكره مع الموبد مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة و
الامتناع العادي على مر الزمان يصير كالامتناع الطبعي وبه يتحقق انسداد باب الفجور كالامهات الاعتراض العاشر كون الوصف المعلل به خفيا
كالرضا والقصد لو علل بهما فانهما من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها والحكم الشرعي خفي فلا يعرف بالخفي وجوابه
بضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة وكل ذلك معلوم في المسائل الخلافية
الاعتراض الحادي عشر كون الوصف مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع فان
هذه الاوصاف ما تنضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وعادة الشرع في مثل هذه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية
معنى المشقة والعسر الحرج عنها ومعنى الاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف وهي الاوصاف بالزيادة
والنقصان وجوابه اما ببيان انضباط ما علل به بنفسه او بضابطه كالسفر الذي هو ضابط الحرج والمشقة الاعتراض الثاني عشر المعارضة
في الاصل بابداء وصف غير ما علل به المستدل وحاصله راجع الى ابداء وصف في الاصل وان ما ذكره المستدل يصلح ان يكون علة كالمعارضة من علل

تحريم ربوا الفضل

تحريم ربوا الفضل في البر بالطعم او الكيل او القوت او يكون بجزء اخر من العلة كالمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل
العمد العدوان بالجارح في الاصل ونحوه وقد اختلف الجدليون فيه فقبله قوم ومنعه اخرون واحتج المانعون بانا لو قدرنا انفراد ما
ذكره المستدل لكان علة وليس ذلك الا لصلاحيته للتعليل لا لعدم المعارضة فان العدم لا يكون علة ولا جزءا منها فاذا وجد المعارض فما
باقية على حالها نعم في العلة بعد وجود المعارض ايضا تشابه افضى ملوك الباب انه قد وجد امر اخر صالح للتعليل ولا امتناع ان تكون
علتين على حكم واحد ولا نزاع في العلة الا ما ثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين فكان كل منهما علة واحتج من قبله
بانه متى ظهر في الاصل ما لا يصلح للتعليل وبه ما ذكره المستدل فالاحتمال دائر بين امور اربعة بين ان يكون الحكم مضافا اليهما معا
او الى واحد منهما معين او مبهم على وجه لو نفي احدهما امتنع التعليل بالاخر او الى كل واحد منهما فان كان مضافا اليهما امتنع الالحاق
وان كان معينا لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مبهما امتنع الالحاق ايضا اذ ليس اعتبار ما عينه المستدل على وجه يمنع معه البدل
بما عينه المعترض باولى من العكس ويقابل الاحتمالان ولا يمكن التعليل بكل منهما لاستحالة تعدد العلل وهل يجب على المعترض ان يبين في
الفرع نقيض ما عارض به في الاصل فيرده الى الاصل كما لو قال في البيع الفاسد مثلا انه عقد معاوضة فيستوي بين صحيحه وفاسده كالكتابة
فقال المعترض السبب في الاصل انما هو العتق وذلك ما ندب الشارع الى تحصيله بالمنع الطرق بخلاف البيع فانه عقد تمليك فاشبه النكاح
فقد اختلفوا فيه فقال قوم لا يجب عليه ذلك فانه وان كان موجودا في الفرع فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان
لم يبين ذلك انقطع الحجة ومنهم من قال لا بد له من نفيه عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع وقيل بالتفصيل
فان المعترض ان قصد الفرق فلا بد له من نفيه وان لم يقصد الفرق بل ابطال التعليل بما عينه المعارض لم يجب والمختار ان له المعارضة
في الاصل بوصف ما ذكره المستدل وان قد يكون موجودا في الفرع فانه وان كان صالحا للتعليل او لمدخله فيه فالمستدل لا يمكنه عد
ادراجه في التعليل مع صلاحيته وان ادرجه كان منقطعا حيث بينا ان ما استند اليه اولا لم يكن هو المدرك بل جزءه او بعضه هذا
ان كان المقصود ليس هو قطع الالحاق فقط بل التركيب وبيان وجه الانقطاع واما ان كان المقصود بالمعارضة ليس الا قطع الالحاق
فقط فلا بد من بيان انتفائه عن محل الاستدلال اما بطريق اجمالي او تفصيلي ولا يفتقر الى بيان كون نقيض الوصف في الفرع معتبرا
اذ القطع محقق دونه اللهم الا ان يقصد به المعارضة في الاصل وبنقيضه المعارضة في الفرع فانه حينئذ يجب ان يكون معتبرا هذا
كله لو كان المقيس عليه اصلا واحدا وان تعدد فقد منع منه قوم لافضائه الى النشر مع امكان حصول المقصود بالواحد منها
من جوزه لانه اقوى في افادة الظن وهو ضعيف اذ ليس غرض المستدل من الدلالة تسهيل الكلام على المعترض بالمخاصمة وسد باب
الكلام عليه والاحتراز عنه على وجه يمنعه من الوصول اليه وهو مقصود عند اهل الجدل والوجه المنع من ذلك لحصول المقصود
بالاقتصار على الواحد منها والجمع وان كان اغلب على الظن والمنع في التفصيل لكنه تكلف ما ليس بمطلوب اذ المطلوب منه انما هو ما يحصل
اصل الظن لا ما هو اغلب والا لزم المستدل مطلوبه مرتبة ان فوق كل ظن ظنا اغلب وعلى القول بجواز القياس على اصول متعددة هل
يجوز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد منهم من جوزه لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق
بين الفرع وبعضها تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من قال لا بد من المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض
دون البعض فقد بقي قياس للمستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم مقصوده من اثبات الحكم او نفيه واختلف الموجبون
للمعارضة في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد المعارض في الكل لانه يعارض عما يثبت التعيين بالجميع حفظا لانتشار الكلام ولان يكون
مقابلا في اتحاده لاتحاد الوصف للمستدل ومنهم من لم يوجب ذلك وجوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر لجواز ان لا يستقل
في الكل علة واحدة فلا يكون للحكم علة واحدة تقتضي تعدد الحال بل في كل محل علة ولا مانع منه فان اقتصر على المعارضة في اصل واحد فهل
يجب على المستدل ابداء العذر عنه قال بعضهم بوجوبه لانه التزم صحة القياس على الجميع ومنهم من لم يوجب ذلك لان مقصوده انما هو اثبات
الحكم وهو لا يختل بتعذر القياس على بعض الاصول دون البعض والجواب عن سؤال المعارضة في الاصل بوجوه الاول منع وجود الوصف
المعارض في الاصل الثاني المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم الثالث
ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه الرابع ان يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب
العتق الخامس ان يبين انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على القتل بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب

نقيض الحكم وذلك طرد الشارع او يبين انه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان بعين متعرض للتعميم لان الطعم
في الاول علة مستقلة بظاهر لا تبيعوا الطعام فان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية والتبديل في الثاني علة بظاهر من بدل
ولا يتعرض المستدل لعموم صورة التبديل لئلا ينتقض عليه بتبديل الكفر بالايمان وح يمتنع ان يكون علة له مستقلة او في محل التعليل
لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمتنع دخوله في التعليل لما فيه من العبث فلمّا عيّنه المستدل في الفرع مع استقلاله
لفوات ما لم يثبت استقلاله وهو ممتنع اللهم الا ان يبدي المعارض في صورة الالغاء وصفا اخر غير ما عارض به في الاصل فلا بد من
ابطاله والا فالقياس منعقد ولا يمكن ان يقال في جوابه ان كل وصف اختص بصورة فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا هو المسمى
في الاصطلاح بتعدد الوضع فان للمعترض ان يقول العكس غير لازم في العلل الشرعية فيجوز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة
الصورة الاخرى واذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من اثبات الحكم في كل صورة مع عدم علة الصورة
الاخرى فيها الغاء ما وجد في تلك الصورة التاسع ان يبين بعد ما ذكر ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات الآتية
فيما بعد فيتعين التعليل بما عينه اذ لا سبيل الى التعليل بما ابداه المعترض لما فيه من المحافظة على المرجوح والغاء الراجح ولا سبيل الى
الغائهما معا في التعليل اذ يلزم منه تخلف الحكم في الفرع مع وجود الراجح وهو ممتنع وهنا ترجيح اخر وهو ان يكون احد الوصفين
في الاصل المستنبط منه متعديا والاخر قاصرا فاما ان يكونا من طرف الاثبات او النفي فان كان الاول فاما ان يكون الوصف المتعدي
جزء من العلة او خارجا عنها بان يكون للمعارض في الاصل بالوصف القاصر لا غير فان كان خارجا فاما ان يكون المتعدي مساويا
للقاصر في جهة اقتضاء او ان للترجيح لاحدهما فان كان مساويا في جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي اولى للاتفاق عليه والخلاف في
القاصر والمتفق عليه اولى بالعلية ولان فائدة المتعدي اكثر لان فائدة القاصر انما هي في ظهور الحكمة البلمثة في الاصل لسرعة الانقياد
وهو ثابت في المتعدي مع زيادة تعريف الحكم في الفرع وهو اعظم فوائد العلية لا يقال انه يلزم منه اهمال المناسب القاصر لانا نقول انه
معارض بمثله حيث يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدي مع رجحانه وان التعليل بالقاصر وان وافق النفي الاصلي في الفرع
المتعدي الا انه يخالفه وعند مخالفته في الاصل بما لم يظهر مخالفته ولو علمنا بالقاصر لموافقة النفي الاصلي لكان فيه العمل بموافقة
ما وقع الاجماع عليه على مخالفة ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو المتعدي فكان مرجوحا لا يقال التعليل بالمتعدي يستلزم
مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر وما اتفق على مخالفته من النفي الاصلي فكان فيه مخالفة ظاهرين احدهما متفق
على مخالفته والاخر غير متفق على مخالفته والتعليل بالقاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد وهو المتعدي
لانا نقول انه معارض بمثله فانه بعد ان ثبت الحكم في الاصل المعين وان كان قاصرا فالاصل ان يثبت في الفرع بما وجد مساويا بالوصف الا
في الاقتضاء نظرا الى مقاتله مقصود الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة على النفي الاصلي لكون النفي الاصلي مخالفا والا
لمثله ما قيل باقتضائه للحكم في الفرع ويترجح ما ذكرناه من جهة ان العمل بالمتعدي عمل به وبالاصل مترجح على النفي الاصلي والعمل بالقاصر
عمل به وبالاصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا فكان امكان ما ذكرناه اولى واعلم انه لا يكفي بجواب المعارضة اثبات
الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بحيث ان اثبات الحكم بعلة اخرى وكذا لو ابدى المعترض في صورة الالغاء وصفا اخر يخلف
ما الغى المستدل في الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه والاصل وصف المستدل في كل صورة جزء العلة وكذا الحال واحد
من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه آدر الذي يكون معتبر الاصل في ما سمي هذا تعدد الوضع لتعدد اصل العلة لانها تعلقت باصلين
مثاله امان من مسلم لعاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ في النظر فيكون اكمل
فلا يصح الالحاق فيلغى المأذون له في القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحرية اسما الا ان الاذن مظنة لبذل الوسع في النظر او لعلم
السيد بصلاحية العبد المأذون للامان وجوابه الغاء الوصف الذي ذكره المعترض خلفا للالغاء فان ابدى وصفا اخر كان جوابه
الغاء ايضا الى ان يقف اما المعترض او المستدل ولا يكفي الغاء الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنة الحكم كالوعلل المستدل قتل المرتد
بالردة بالقياس على قتل المرتد بها فيعترض بالجولية فانها مظنة للاقدام على القتال وهي العلة في الاصل فيلغيها بقطوع اليدين فان الاثر
فيه منعدمة ولم يلغها لانه لا يسلم كونها مظنة ولم يضعف ضعفها في صورة كالو علل القصر في السفر بالمشقة مع انها تضعف في

المرتبة الاعتراض

الاعتراض

المرتبة الثالث عشر سؤال التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول المستدل ما عللت به وان تعدى الى
فرع مختلف فيه فالذي عللت به ايضا قد تعدى الى فرع مختلف فيه ولا اولوية كقول الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغ بكر
فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيقول الحنفي الصغيرة وان تعدت الى البالغ البكر فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة واختلفوا
في قبوله والوجه انه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وجوابه بابطال ما عارض به المعترض
ومخصص صحة الاعتبار بما سبق في سؤال المعارضة في الاصل الاعتراض الرابع عشر منع وجود الوصف المدعى عليه في الفرع
كقولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح كالمأذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع وهو العبد الغير المأذون له
في الحرب وجوابه ببيان وجود ما اراده من الاهلية في الفرع وهو كجواب منع وجود الوصف في الاصل واختلفوا في انه هل للسائل
ان يقرر هذا السؤال ام لا فمنع منه قوم لان المستدل مدع لوجوده في الفرع فعليه اثباته وليس على المعترض نفيه والا انتشر الكلام
الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم في الفرع او
بفوات شرط الحكم عنه ولا بد من بيان تحققه بطريق كونه مانعا او شرطا بطريق الحد الذي اثبت المستدل به كون الوصف الذي
جعله من التاثير او الاستنباط وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال فقبله قوم ورده اخرون احتج الاولون بان قصد المعترض هدم
ما بناه المستدل وهو حاصل هنا او عليه مقاوم لدليله فلا منع عليه في سلوك طريق الهدم وكون الدليل المعارض يكون استدلا
او تبيينا الا هدما او يلزم منه القلب وجوابه هذا السؤال انه يترجح فيه المستدل بما للمعترض انه يترجح فيه اي لو كان المستدل متمسكا
واعجز المستدل عن ذلك كان له دفع السؤال بالترجيح عند قوم لانه ما ان يرجح ما ذكره المستدل بوجه ما من وجوه الترجيح تعين العمل
وهو المقصود ومنع من ذلك قوم لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا فهو اعتراض واختلفوا في انه هل يجب على المستدل ان يذكر في
دليله الايماء الى الترجيح فاثبته قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل ونفاه اخرون
لانه مستقل عن الدليل متعلق به والترجيح خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره وتوقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع
ورود المعارضة لا يصير الا انه جزء من الدليل الاعتراض السادس عشر اختلاف ضابط الحكمة في الاصل والفرع مع اتحاد
الحكمة كقوله في مسئلة شهود القصاص تسببوا بالشهادة الى القتل فوجب عليهم القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا
على المكره فانه يجب عليه القصاص لتسببه في القتل بالاكراه فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه
والمقصود منهما وان كان واحدا وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به لان الضابط في الاصل غير موجود في الفرع والضابط في الفرع
يحتمل قصوره عن ضابط الاصل في الافضاء الى المقصود والجواب عنه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المنضبط عرفا
او تبيين المساواة بين ضابط الفرع وضابط الاصل في الافضاء الى المقصود كان احتمال التساوي ارجح او ان افضاءه اكثر من
افضاء ضابط الاصل كما لو كان اصل هذا القياس المغري للحيوان بان يقال في المسئلة تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب
القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المغري للحيوان على الادمي بان افضاء الضابط الى المقصود
في الفرع ارجح من افضاء ضابط الاصل اليه من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع اغلب من انبعاث الحيوان
بالاغراء بسبب نفرته من الادمي وعدم علمه بجواز القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصل التسبب وهو كون احدهما
شهادة واصل الاخر اكراها او اغراء لانه اختلاف في فرع واصل فكانه قال الشهادة يوجب القصاص قياسا على الاكراه والاغراء بجامع
كون كل واحد منهما سببا واختلاف الاصل والفرع وكونه شرطا في القياس غير قادح في صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد
كما في قياس الانثى والذكر المغيض على القاتل في منع الارث بما تقدم في المناسبة ولا يفيد المستدل ان يقول التفاوت بين ضابط
الاصل والفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس كما الغى التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع
الانملة المفضي افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا لخفي صيانة النفس
وانما لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء تفاوت ما الغاء كل تفاوت فانه قد الغى التفاوت بين العالم والجاهل فيقتل احدهما بالاخر
ولم يلغ التفاوت بين الحر والعبد الاعتراض السابع عشر اختلاف جنس المصلحة مع اتحاد الضابط بين الاصل والفرع كقوله
في اللواط ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيجب الحد كالزنى وللمعترض ان يقول الضابط وان اتحد الا ان جنس المصلحة مختلف

لان الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يمنع او تأتي نظر
الشرع فيما اناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وحاصل هذا السؤال يرجع الى المعارضة وجوابه كجوابه وهو ان التعليل انما
وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذورين اللازم من عموم الخلو والغرض تحصيل ما اختص به الاصل باحد الطرائق
الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك الاعتراض الثامن عشر اختلاف حكم الفرع لحكم الاصل بان يقال الحكم الفرع يخالف حكم
الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لا تحصل التعدية
من الاصل والجواب منه ببيان اتحاد الحكم اما عينا كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلوة وقياس وجوب الصوم على
وجوب الصلوة وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان الاختلاف انما هو عائد الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه
شرطا فيتوا ملا جنسا كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف
انما هو في تعين الحكم كما مر لما ان كان الاشتراك في جنس العلة او موثرا ان كان الاشتراك في عينها وهو غير باطل للقياس
عند القائلين به واما ان اختلف الحكم جنسا ونوعا كما في الحاق الاثبات بالنفي او الوجوب بالتحريم وبالعكس فقد تقدم الخلاف
في صحته وفساده وباقي الاعتراضات من القلب والنقض والكسر والقول بالموجب وغير ذلك فقد تقدم واعلم ان الاعتراضات اما ان
تكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في احد ركني القياس اعني الاصل او الفرع او من اجناس متعددة كالمنع والمطالبة
والنقض والمعارضة فان كان الاول جاز ايرادها معا باتفاق الجدليين اذ لا يلزم منه تناقض ولا خروج من سؤال الى غيره
وان كان الثاني فان كانت الاسولة غير مترتبة جاز الجمع بينها عند الجمهور ومنع منه اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار
على سؤال واحد لقربه الى الضبط وبعده من الخبط وان كانت مترتبة فقد اختلفوا فمنع الاكثر من ايرادها معا لان المناظر
اذا طالب بتاثير الوصف بعد منع وجوده فقد نزل عن المنع واشعر بتسليم وجوده لانه لو بقي على منع وجود الوصف لما طالب
بتاثيره لان تاثير ما لا وجود له محال وح فلا يستحق المعترض جوابا الا عن السؤال الاخير وجوزه اخرون بان يطالب تاثير الوصف بعد
منع وجوده على تقدير التسليم لوجوده بان يقول المعترض لا نسلم وجوده وبتقدير انا لا نسلم تاثيره وان كان كذلك فترتيب الاسولة والايراد معا
لتسليم ما يثبت تسليمه فاولى ما تقدم سؤال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم سؤال فساد الاعتبار
لانه نظر في فساده من حيث الاجمال ثم فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم ثم منع الحكم
في الاصل ثم منع وجود العلة فيه لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فيتاخر السؤال عنها عن السؤال عنه ثم ما يتعلق
بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير
صالح لافضاء ما الى المقصود ثم النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلة ثم المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة
فهو متاخر عن النقض ثم التعدية والتركيب لانهما من المعارضة في الاصل ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه حكم
الاصل ومخالفة التصلية الضابط والمعارضة في الفرع وسؤال القلب والقول بالموجب **الحادي عشر** في الاستدلال وفيه مقدمة
وفصول اما المقدمة ففي بيان ماهية الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء
فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل سواء كان نصا او اجماعا او غيرهما ويطلق تارة على نوع خاص من انواع الادلة وهو المراد هنا وهو
عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا او قيل ولا قياس علة فيدخل فيه نفي الفارق والتلازم ولما نحو وجد السبب او المانع او
فقد الشرط فقيل هو دليل لانه في اثبات الحكم دليل وقيل انه دعوى دليل والقائلون بانه دليل قيل انه استدلال لانه ليس بنص ولا اجماع
ولا قياس وقيل اذا ثبت السبب او المانع او الشرط بغير الاجماع والنص والقياس فهو استدلال والا فلا وانما هو تارة يجب بغيرها ولسبق
معرفة غير محل ماهيته وانواعه تذكر فصول **الاول** في التلازم وهو عبارة عن الحكم بوجوب صلة قضية على قضية صدق قضية اخرى
وغير الصادق الاول لان ما او الثاني ملزوما او هو منسبه بينهما عقلية ولا يستلزم صدقها صدق كل واحد من متعلقيها بل ولا صدق
احدهما لان التلازم قد يصدق بين كاذبين وكاذب وصادق على ان يكون الملزوم كاذبا دون العكس والا لزم صدق الكاذب وكذب
الصادق وقد يكون ذلك في الملازمة الجزئية والملازمة اما كلية وهي التي يجب فيها صدق اللازم على تقدير صدق الملزوم
في كل زمان مع كل امر لا يلزم من اجتماعه معه محال والملازمة الكلية انما تنتج اليها استثنائيين مقدمها ينتج عين تاليها وحقيقة او انتا

استثناء

استثناء نقيض التالي انتج عين المقدم نقيضا للزوم ولو كان اللازم في بعض القضايا اخص مطلقا على شيء واحد بل قد يكون لان ما
لامور متعددة متباينة كالجسم لم يلزم من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم شيء لتخصيص العموم ولو كان اللازم مساويا للملزوم
لزم من هذه الحيثية نتائج اربع وان كانت الملازمة جزئية اشترط في انتاج الاستثناء عليه عدم انحلال زمان الاستثناء
وصدق المقدم لولا هو واعلم ان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين او الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا او بالعكس وايضا
التلازم اما ان يكون فيهما طردا وعكسا او طردا لا عكسا فان كان فيهما طردا وعكسا فان يكونا ثبوتيين وتفسير كالجسم والتأليف فانه
لما كان الجسم ملزوما للتأليف وبالعكس طردا وعكسا كان الجسم الثبوتي ملزوما للتأليف الثبوتي طردا وعكسا وعدم الجسم السلبي
ملزوما لعدم التأليف السلبي طردا وعكسا وان كان فيهما طردا لا عكسا كالجسم والحدوث فان الجسم مستلزم للحدوث دون العكس وهما
ثبوتيان فيه التلازم ثبوتيا طردا فان كل جسم محدث وتلازمهما نفيا عكسا فان عدم الحدوث مستلزم لعدم الجسم واما المتنافيان فان تنافيا
وجودا وعدما معا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء حصل بينهما تلازم من ثبوتي ونفي طردا وعكسا فان كل محدث ليس بواجب وكل
ما ليس بمحدث فهو واجب وان تنافيا اثباتا كالتأليف والقدم حصل بينهما استلزام الثبوت للنفي طردا وعكسا فان التأليف مستلزم لعدم
القدم والقدم مستلزم لعدم التأليف فالاول طرد والثاني عكس وان تنافيا نفيا حصل التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا مثال
الاول من صح طلاقه صح ظهاره وثبتت هذه الملازمة بالطرد وتقوى بالعكس فيثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق
وجودا وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيتلازمها او بتقدير ان المعنيين اثران لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت
احد الاثرين ثبوت الاخر لثبوت المؤثر ويقرر بتقسيم يثبت المؤثر بان يقال مؤثر صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق من غير تعيين المؤثر
بان يقال الاعتاق مثلا لكن ابديهة المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح والا كان انتقالا الى قياس العلة ولم يكن استدلالا
مثال الثاني وهو التلازم بين العدميين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم في جانب الثبوت ويقرر بانتفاء احد
الاثرين فينتفي المؤثر فينتفي الاثر الاخر ويقرر لعدم تيمم بانتفاء المؤثر مثال الثالث وهو ان يكون الملزوم ثبوتيا واللازم عدميا ما كان
حلالا لا يكون حراما مثال الرابع عكسه ما لا يكون مباحا يكون حراما وتقريرهما ان الملازمة ثابتة بثبوت التنافي بين الحكمين
او بين لوازمهما فاذا انتفى ذلك وثبت احدهما لزم انتفاء الاخر مثل الوجوب على المديون مع عدم الوجوب على الفقير لا يجتمعان
والثاني ثابت والاجماع فيلزم انتفاء الاول ويحتج بان عدم الاجتماع بالنص او بالقياس بواسطة التلازم بان يقال لو وجبت على المديون
لوجبت على الفقير او لو لم يجب على الفقير لم يجب على المديون وعدمه على الفقير او بواسطة اثبات احد الامرين بان يقال الدائر اما
عدم الوجوب على المديون او الوجوب على الفقير لدلالة الدليل على كل منهما وهو النص والقياس والتلازم وانما كان يلزم عدم
الاجتماع بين الامرين ويرد على انواع التلازم والثاني منع المقدمتين الشرطية والاستثنائية او احدهما ويرد ما تقدم من القياس
ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع لاختصاصها بالقياس لعدم تعيين العلة هنا ويختص التلازم ببني الاحزاد لكان الجامع بين
الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علته كقولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة كان قصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي
علة الاصل وهو تفويت النفس واذا كان كذلك يجب في الفرع بدليل وجوب الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية ملو بقدر وجودها
في الفرع وتقريره وجوبها في القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الاخر لان علة الموجبين في الاصل ان اتحد
كان لزوم المطلوب واضحا لاستلزام وجود احد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الاخر وهو القصاص على المحل وان
تعددت فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين ويعترض المعترض بما ذكر من السؤال وهو الحقيق بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض
والجواب بعد سبق **الفصل الثاني** في الاستصحاب وفيه مباحث **الاول** في انه هل هو حجة ام لا اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة
ام لا فذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوزه الترجيح لا غير
وذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة احتج الاولون بوجوه الاول التسوية بين الوقتين في الحكم اما
باعتبار اشتراكهما في المقتضي للحكم فيكون قياسا او لا باعتبار ذلك فيكون تسوية بين الوقتين في الحكم
من غير دليل وهو باطل بالاجماع الثاني لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار
عدمها وهو خلاف الاصل الثالث الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل محقق دوامه لكانت

بينة التي مقدمة لاعتقاده ابهذا الاصل الرابع مذهب الشافعي انه لايجزي عتق العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة ولو كان الاصل
البقاء لاجزاء الخامس المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا لكانت شهادة العبيد والنساء والفساق مقبولة لحصول
اصل الظن بل الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء يفيد غلبة الظن لان الاصل عدم هذه الزيادة نعم ما ذكرتم السادس ظن الاستمرار
ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن بالتغير بوجود الدليل المغير فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا والاعتراض على الاول بان النبوة
بين الزمانين ليست بالقياس بل ان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم
من نفي القياس نفي كل دليل لان القياس دليل خاص ولا يلزم من نفيه نفي كل دليل وعلى الثاني بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب
الموجب للحدوث وفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض اولى من اخراجه عن الدلالة وابطال الدليل بالكلية مع ظهور دلالته وعلى الثالث بان نفقة
الشهادة المعتبرة للثانية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع
النافي عليه لامكان حدوثه حال الغيبة للنافي عن المنكر فيغلب صحته له واطلاعه على احواله في ساير الاوقات وعن الرابع بمنع ما ذهب
اليه الشافعي وقوله ليس بحجة وبتقدير تعليمه فالفرق ان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا فلا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ولا
يقين وعلى الخامس بمنع اشتراط غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم صلاحيتها لعدم اعتبارها
في الشرع وعلى السادس ما نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر وعلى السادس انه بعد ورود الشرع ان لم يظفر بدليل مخالف للاصل بقي ذلك الاصل
معلبا على الظن نعم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم المعارض فيه وبعد ورود الشرع لظن عدم المعارض واحتج الاخرون بوجوه
الاول الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها جاز له الصلوة ولو شك
في بقائها جاز له الصلوة ولو لم يكن الاصل في كل متحقق دوامه لزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى او عدم الجواز في الصورة
الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب لكان اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او ان لا
وعدمه سيان فان كان الاول لزم منه امتناع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فاما ان يكون استواء
الطرفين مما يجوز معه الصلوة او لا يجوز فان كان الاول لزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني لزم عدم جواز الصلوة
في الصورة الثانية وعلى ذلك ايضا الثاني العقلاء بامرهم اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء بها
في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع لمن عرفوا بوجوده قبل ذلك منطا ولا من يشهدون ببقاء الدين على من اقر من مدة به ولولا
اصالة البقاء لم يجز ذلك الثالث ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما
التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل او المتوقف على شيئين اغلب مما يتوقف على الرابع العلم بتحقيق امر في الحالة يقتضي
ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه
اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى المؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر او لا والثاني موجب للتناقض من حيث فرض المؤثر وعدم
التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الموجود او لا بل امر جديد فلو لم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما
الباقي فانه مستغن عنه او يكون هو الموجود اولا فهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فالضرورة واما رجحان المستغني عن المؤثر
على المفتقر اليه لان المستغني لابد وان يكون الوجود واجبا او لما ذكر من ان الوجود مساويا للعدم لاستحالة الرجحان الا المنفصل فكان يلزم
افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه مستغنيا عنه هف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فلا يلي احد طرفيه راجحا على الاخر الا
لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى
بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى للظن بوجوده الا انه لاعتقاد وجوده اولى فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي
لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود
مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا الاعتقاد بانه اولى بالوجود واما وجوب العمل بالظن فلتواليه نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف
وهو قائم هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل به اعترض بمنع ظن بقاء المعلوم ثبوته في الحال الثانية قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان
كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع ولانه مناقض لقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث اذ لو لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد

وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم للزمان الثاني

وان منعتم

وان منعتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر في شيء امر لم يكن حاصلا لان معنى البقاء حصوله
في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في اخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان لانه نسبة
الحاصل بالقياس الى هذا الزمان والنسبة متاخرة فاذن كونه باقيا حادث واثر المؤثر المنفي هو هذا الامر لا يقال يلزم كون
اثر المنفي حادثا فلا يكون منفيا بل محدثا لانا نقول المراد من افتقار الباقي الى المنفي افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمتنع
حدوث البقاء عليه الا الى المؤثر ثم البحث عن كون الواقع بذلك المؤثر امر مستمر او جديد خارج عن المقصود سلمنا لكن يجوز ان
يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الموجود او لا حاصلا
في الثاني فهو محال قطعا لكن يمنع ان يكون استناد الباقي الى المؤثر يوجبه وان عنيت ان الوجود الذي صدق عليه في الزمن الاول
انه انما يرجح لهذا المؤثر صدق عليه في الزمن الثاني ايضا انه يرجح بهذا المؤثر فمعناه اصح لا نعم سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغناء
الباقي لكن يعارضه ان الباقي في حال بقائه ممكن لامكان نفي حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن له مؤثر فالباقي حال بقائه
له مؤثر واما الممكن الى المؤثر فلانه لما استوى طرفاه افتقر في ترجيح احدهما الى مؤثر لا يقال يجوز ان يكون الامكان انما يحوج
الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حال البقاء فلا يتحقق الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه
مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود وصفة الوجود متاخرة عنه بالذات تاخر الصفة عن موصوفها
والوجود متاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن علة احتياجه
اليه فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزء منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء
الباقي وافتقار الحادث لكن يمنع رجحان المستغني قوله الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى للظن الا اعتقاد
انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيت امرا اخر فبينه ولا يمكن الاعتذار
بثبوت متوسط بين الاستواء الصرف الذي هو الامكان والتعين المانع من النقيض الذي هو الضرورة لانه مع هذه
الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة لانه مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع في الاولوية
يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في
تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية الى الطرفين على السوية فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح نافية ترجيح لاحد طرفي
الممكن على الاخر وهو محال قوله الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر قد يعدم بذلك وبعدم المقتضي وما يعدم
بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين قلنا انما يلزم ذلك لو تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن عدم تحقق الباقي الا
بطريق واحد فلم قلت ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي
عدم الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني امر
حادث فان لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا اولى بان لا يكون راجحا سلمنا
ان الباقي راجح الوجود لكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود ولا يتحقق رجحان الوجود دليل على وجوده في الزمن
الثاني فيدور سلمنا رجحان الباقي في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلت انه راجح في الظن واعترض على الاول ايضا بوجوه الاول
بمنع الاجماع على الفرق فان مالكا ذهب هو وجماعة الى التسوية في عدم الصحة الثاني سلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق
لزم رجحان الطهارة او المساواة في الصورة الاولى ورجحان الحدث او المساواة في الصورة الثانية لكن لا يلزم من رجحان الطهارة
في الصورة الاولى جواز الصلوة لامتناع الصلوة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا ولا امتناع
الصلوة مع ظن الحدث في الصورة الثانية حيث قلتم ان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث الثالث سلمنا دلالة ما ذكرتم على اصالة البقاء
في الصلوة والحدث لكن يمنع انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل متحقق عينها البتة فان كثيرا من الموجودات
يستحيل فيها البقاء كالحركة والزمان وعلى الثاني انه لا يدل على ظن البقاء بل على امكانه فلذلك يجوز امتنانهم لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوه
وذلك كما سوغوا الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم يكن ظاهرة بل مرجوحة او مساوية وعلى الثالث لا نسلم
ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير لما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس معارض بما يتوقف عليه البقاء

واما مصيبة عليه انتفاء اذا حصل في الزمن الثاني والحاصل انا ما لم نعرف وجوده في الزمن الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود م

من عدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على غلبة البقاء على التغير لجواز ان يكون الاشيا
المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعداد الثلثة التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها ولئن سلمنا ان البقاء
اغلب من التغير لكن لا نسلم كون هذا الباعث على الظن لجواز ان يكون الشي اغلب من غيره ولا يغلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا ان
هذا الدليل على الاغلبية لكن فيما يقبل البقاء لا فيما لا يقبله فلم قلتم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء خصوصا عند الاشاعرة
المانعين من بقاء الاعراض والجواب قوله ما المراد من استغناء الباقي قلنا الاستغناء ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد
كان بعينه حاصلا في آخر وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان هي الذات الحاصلة في الآخر فتلك الذات
الحاصلة في الزمانين ان حصل فيها في الزمن الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي
في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة فنحن نعني ان تلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وح لا يكون استناد الكيفية
المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد بل الحاصل فيه ليس الا
الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم انه كونه باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر
لانه فرض البقاء فرض المتجدد الذي لم يكن اولا لكن يتجدد ثانيا وحصول الذات في الزمن الثاني مفتقر الى المؤثر لاحتياجه والباقي مفتقر
اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشي مفتقر قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير
ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمن الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان
كيفية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولانه العدم فتعين فيصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمن الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام
الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الموجود في الزمن الثاني كالموجود في الزمن الاول فان
افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فانه استند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما انه بتقدير ثبوته
فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان استناده الى المؤثر استنادا للحادث الى المؤثر لا الباقي وكلامنا ليس الا
في الباقي وفيه نظر لان اسناد الباقي الى المؤثر هو اسناد الحادث اليه على ما بيناه قوله ما الذي يعني بتحصيل الحاصل قلنا يعنى به
ان الشي الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشي وهو محال بالبديهية لانه
لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل
كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمن الاول فكذا انه في الثاني يعطيه مقارنة الوجود للزمن الثاني
قوله الباقي حال البقاء ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان علة
الاحتياج الامكان لوجوب افتقار التساوي في تعدد الطرفين لحدوث فان العقل لو جوز وجوب الحادث حكم باستغنائه ح قوله
الحدوث متاخر قلنا لا نريد بانه كونه حادثا شرط الافتقار بل نريد به انه كونه بحيث لو فرض وقوعه بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقاره
الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر وبين حدوثه لا يجوز ان يكون علة
لافتقاره الى المؤثر ما لم يثبت اللزوم وهو محال لاستلزامه توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله ما المراد من الاولوية
قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا محال لاقتضائه ترجح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح
قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان رجحان المتساوي لذاته لو كان لذاته لزم اتصاف الذات
بصفتين متناقضتين وهو محال وان كان لغيره فالمطلوب ولو جوز هذا الغرض لم يحتج الى اثبات متوسط بين المساواة والترجيح
المانع من النقيض فان المتساوي ح يجوز وجوده لا لمرجح قوله لم قلتم انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل
الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية انه لم يحدث
واما عدم الباقي بعد حدوثه فهو متناه لاشتراط وجوده بعدمه بعد وجوده فلما كان الوجود متناهيا واذا كان عدم الحادث
اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشي بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك
واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الثلثة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم لعدم المقتضي
كالحادث وانما يتم الانحصار لو كان مستغنيا عن المؤثر وهو المتنازع سلمنا الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي لا يقتضي

كون عدم الحادث

كون عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو مفتقر الى الترجيح قوله كونه باقيا يتوقف
على حدوثه وحصوله في الزمن الثاني فكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا
هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لافضائه الى التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا
نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والبقاء ان لم تكن حادثة فهنا امران حادثان احدهما الذات والآخر حصول الذات في ذلك
الزمان اما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان دون الذات فان الحادث مرجوح من وجهين
والباقي من وجه فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف البقاء على الحدوث واشتراط
الوجود في البقاء لجواز ان يكونا ذهنيين واحدهما شرط بالآخر والباقي يحتاج الى الحادث باعتبار ذاته وصفته اذ لا يراد بالحادث
هنا ذات حقيقية بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا او صفة قوله ما لم تعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى
ذلك بل نقول هذا الذي وجد الان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم
الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده فعليه من ثان الحال فان قلنا العلم بالاولوية مستفاد من
العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط ما قيل ان الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي ثم قلنا انه يكون راجحا عليه
في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم
فلا ولنا في هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هنا لاشتمالها على علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام في الاحتجاج القول بالاستصحاب امر لا
بد منه في الدين والشرع اما الدين فلافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقفة على توسط المعجز ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل
فعل خارق للعادة الا بعد تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما
وقع الا على ذلك الوجه وهو عين الاستصحاب وفيه نظر فان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس
ذلك من الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بحكم ما كالحج او غيره لم يمكنا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم
طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ آخر افتقرنا فيه الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك بلفظ آخر تسلسل فلا بد من الانتهاء الى
التمسك بالاستصحاب وهو ان علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمن الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم
اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شي وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث
الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم
بالاستمرار ولا ظنه وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه ولانه لا يرد الا بالكا
واما العرف فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم
عليها اجلى من اعتقاده لتغير تلك الحالة ومرعيا بعض ملابده فانه يكتب اليهم قاصدا في الامور الواجبات موجودة مخصوصة
ومما اذا لا الرجحان اعتقاد البقاء على اعتقاد التغير لما تاملنا بان اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول
بالاستصحاب والنوم سبب ظاهر لوجود الخارج الناقض للطهارة فلهذا امر بغسل الصلوة فقعه وعن الاقدام من الاحرام
على الاول انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلوة فحصل لمصلحة الصلوة مع الظن الصلوة كما هو
الثانية واما النوم فانه لما كان مظنة الخارج وجب اقامة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخارج
دفعا للعسر والحرج وهو جواب الاغماء والسكر ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة زجرا
له عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا وشرعا ولذلك يمنع والشاهد بالاعتبار
الصورة الاولى قوله انه لا تاثير للحدث المظنون عندكم قلنا انما لا يكون مؤثرا بتقدير عدم القول بالاستصحاب كالتقدير الذي نحن
فيه والاقوى من الثاني انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل كل متحقق كان الاستمرار في هاتين الصورتين
على خلاف حكم الاغلب الا ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو
الغالب فهو على خلاف الاصل فان تساوي الطرفين فهو احتمال من ثلثة بعينه وقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد
بعينه وعن الثالث انا ندعي اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه اما بنفسه كالجواهر او بتجدد امثاله كالاعراض وعليه بناء الادلة

المذكورة وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد امثاله واما الحركات فان كانت من قبيل ما يمكن استمراره فهو من جملة صور
النزاع وان لم يكن فما نحن فيه المنقضي به وفيه نظر لان اصالة البقاء فيما يمكن بقاؤه بنفسه انما كان باعتبار استغنائه عن المؤثر كما
قالوه وهذا لا يتحقق فيما لا يمكن بقاؤه وعن الاعتراض على الثاني ان الاقدام على الفعل الغرض موهوم غير ظاهر انما يكون
فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد وان يكون لغرض ظاهر راجح
على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار
فانهم لا يرتكبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعله لا مع ظهورها في نظره عد سفيها وتنفذ الودايع والارسال
الى الغايب من هذا القبيل فكان الاستصحاب ظاهرا فيه وعن الاول من الاعتراض على الثالث بزيادة افتقار التغير الى متجددة
موجبة للتغير بخلاف البقاء لامكان اتحاد علة المتجددات وعن الثاني بانه انما يلزم اذا كان موقوفا على شيء واحد والاخر على شيئين
ما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك
الامرين ولا يخفى ان ما يتم عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد ومهما كان عدمه اغلب
كان تحققه انذر وبالعكس مقابلة لا يقال لعدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او
غالبا او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن بما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ووقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين فلا ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد
المعين اما ان يكون عدمه اغلب من المعين او مساويا او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرنا وان كان الثاني فكذلك لترجح
بعدم عدم الوصف الاخر اليه وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر اليه لا يخلو من الثلثة فيترجح ما ذكرناه بتقدير اخرين
منها وامما كان لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون كل من الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على
تقدير واحد فحصول البقاء وان كان اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو
اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده وقوله انما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما
هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان لم يكن باقية بانفسها فممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب
وبياض الثلج وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن [البحث الثاني] في حكم استصحاب
الاجماع في محل الخلاف اختلف الناس فيه فقال الاكثرون انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال الاخرون انه حجة ومثاله من قال المتيمم اذا راى
الماء في خلال الصلوة مضى في الصلوة لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع
الشمس وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون روية الماء قاطعا وكقول الشافعي في مسئلة الخارج من
غير السبيلين انه اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع
على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في كل متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وثبوت
الطهارة في محل النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما ظهر من
النص او القياس ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول متى يفتقر الحكم
في بقائه الى دليل اذا قيل انه يتنزل منزلة الجواهر او الاعراض ممنوع بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل كما سبق تقريره في مسئلة
الاستصحاب مسلم لكن لم قلتم بانه يتنزل منزلة الاعراض سلمنا تنزله منزلتها وانه لا بد من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل المبقي فيما
ذكروه من النص والاجماع والقياس الا اذا بينتم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون
دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن ببقاء كل ما كان
محققا على حاله وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليل في المسئلة
بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسياتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم
الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان
دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع انما

انعقد على دوام

انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع
كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة
لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال
الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل
على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا ههنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع
عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس
الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم تناول بصيغته
محل الخلاف فان قوله ع لا صيام لمن لم يبيت الصيام شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة
لكن اخصصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول
الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويدل عليه ما تقدم من عدم الانحصار في النص والاجماع والقياس قال فان
قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم تكن المخالفة خارقة للاجماع لان
الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على
الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان كان نصا
فبينه لينظر هل يتناول حال الوجود لا يقال الم ينكرون على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى
دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت
جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم
بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخول الدار فلم يدل
العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده
فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يقال التيمم مأمور بالشروع فمتطلب به وبالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام
معه اما مع الوجود فهو للنزاع لا يقال انه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل لانا نقول هذا دليل اخر غير الاستصحاب
مع ضعفه لان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلم قلتم انه لا يثاب على فعله وان كان انه اوجب عليه مثله فلم نهي الشرع
عن ما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك ووجوب استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرفع به
اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلوة مع وجود الماء
مشكوك فيه ثم نقول من يوجب الاستيناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين
قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة باجنبية وماء طاهر بماء نجس
ومن نسي صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تم صوب الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قال تريدون ان تصدونا
عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل
النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في فطرة الادمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب
البرهان ومخطئون في المقام على دين ابائهم بمجرد الجهل من غير برهان [البحث الثالث] في ان النافي هل عليه دليل ام لا اختلف الناس في ذلك
فذهب قوم الى انه لا دليل عليه وقال الاخرون لا بد له من دليل وهو قول السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وهو المحقق وفصل
اخرون بين العقليات والشرعيات فاوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات لنا ان النافي مدع كالمثبت فان كان ما ادعاه نفي
علمه او نفي ظنه لم يطالب بدليل لانه جاهل والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعوى عدم الالم والجوع
وان كان العلم بنفي امر فان كان ضروريا لم يطالب ببرهان لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضرورة لا يطالب بالدليل عليه وان لم
يكن صادقا لم يطالب بالدليل ايضا ويكفي الخصم انقطاعه حيث انه لا يمكنه دعوى تحقيق الضرورة في ذلك والنظر لا يدعيه وان ادعى
العلم بنفيه لا بالضرورة فلا بد له من طريق يفضي اليه لان حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي اليه محال واذا وجب ان يكون عن طريق

وجب عند الدعوى والمطالبة بدليلها ذكره لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الحكم متساو في الطرفين فلا يجوز
الحكم باحدهما الا بمرجح هو الدليل ولا فرق بين طرفيه في ذلك بالضرورة وقد وقع الاجماع على وجوب اقامة الدليل على مدعي
الوحدانية وهو تم مع ان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية وقد نبه تعالى
في قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا على ذكر دليل على النفي ولو لم يطالب النافي بالدليل لزم ان يدعى كل نفي النبوات ونفي الصانع
ولا يطلب منه الدليل وهو باطل اجماعا واحتجوا بوجهين الاول لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن تغيير مقصوده الاثبات بالنفي فيقول
بدل قوله محدث ليس بقديم وبدل انه قادر ليس بعاجز احتج ابو حنيفة بوجهين الاول لا دليل على منكر الدين لانه ناف وعلى من انكر نبوة من
لم يقم على دعواه دليل ولا على من انكر وجوب صوم صلوة سادسة وصوم شوال الثاني الدليل على النفي متعذر كاقامة الدليل
على النفي متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة والجواب عن الاول من وجوه الاول نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا
ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ولا يجوز
قياس غيره عليه لان الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا يمكن اقامة دليل على النفي لان ذلك انما يعرف بملازمة عدد التواتر له
من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء اسباب اللزوم في كل وقت خلا من اثبته اللحظات وهو محال فكيف يكلف البرهان
على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي لا دليل عليه اليمين لان قول الشاهدين يحصل به الظن بجريان سبب اللزوم كاتلاف او
دين ونحوه الذي لا في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة لجواز البراءة باداء او ابراء فلا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة
وبراءتها الا بقوله تعم او قول رسوله فلا ينبغي ان يظن ان على المدعي دليلا فان قول الشاهد صار دليلا بحكم الشرع وفيه نظر فانا
لا نشترط افادته العلم بل ما يحصل به الظن دليل اليمين وهو هنا ثابت وهو الشهادة مع الاستصحاب الثاني المدعى عليه علة
الضرورة براءة ذمته لو عجز الخلق كلهم عن معرفة فالنافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال وان اقر بانه
مختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن ان يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل كما اذا اخبر عما يجده من نفي الجوع والشبع
فيستوي النفي والاثبات الثالث النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين كما على المدعي دليل وهو البينة وهو ضعيف فان اليمين
يجوز ان يكون كاذبة فاين دلالتها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو والبينة يجوز ان يشهد بالزور فالتعويل من هذا الوجه
صحيح ايضا الكلام على النافي في مجلس الحكم انه يعضد جانبه بزيادة على دعوى النفي فلا يجب ذلك في غيره من الاحكام الرابع بدلالة على
عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو ضعيف لان اليد قد يسقط دعوى المدعي شرعا فان اليد قد تكون من غصب او عارية فلا دلالة وعن
الثاني بمنع التعذر فان النزاع ان كان في العقليات امكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى المحال فيكون محالا كقوله تعم لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما لم تفسدا فيدل ذلك على نفي الشريك ويمكن اثباته بالقياس الشرطي او فيقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته
لعلم بالضرورة وهو باطل بالخلاف او بالدليل ولا دليل هنا وهو باطل لانه قد يعمل النافي فانه يقال له النافي لعلم الانتفاء ضرورة او استدلالا
وهما منتفيان ولهم ان الدليل السالم على النفي اما نص وارد من الشرع يدل على النفي او اجماع من الامة او استصحاب النفي الاصلي مع عدم
الدليل المغير القاطع او الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلف القائلون بالقياس
بناء على الاختلاف في جواز تخصيص العلة ولا فرق في ذلك بين قياس العلة والدلالة والقياس في معنى الاصل **الخامس** في الاستحسان وفيه
مباحث الاول في ماهيته وهو استفعال ماخوذ من الحسن ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستهجنا
عند غيره وليس للنزاع فيه ذلك ولا يتحقق استحسان يختلف فيه واختلف اصحاب ابي حنيفة في تعريفه فقال بعضهم انه عبارة عن دليل
ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه واورد عليه ان المجتهد ان تردد فيه بين ان يكون دليلا
محققا او وهما فاسدا امتنع التمسك به اجماعا وان تحقق انه دليل شرعي فلا خلاف في جواز التمسك به وان كان بعيدا وانما النزاع في تخصيصه
باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون ما اذا امكن التعبير عنه وهو نزاع لفظي وقال قوم انه عبارة عن العدول عن موجب
قياس الى قياس اقوى منه ويخرج من الاستحسان ما سمي بالعدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب او السنة او العادة اما الكتاب
فكما في قوله تعم صدقة فان القياس يقتضي لزوم الصدقة له وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكوة لقوله تعم خذ من اموالهم صدقة
ولم يرد سوى مال الزكوة واما السنة فكان لا افضاء بعض من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله عم لمن

اكل ناسيا

اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله لمن اكل ناسيا الله اطعمك وسقاك واما العادة فكالعدول
عن موجب الاجارات في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام وقدر اللبث وتقدير الاجرة للعادة في ترك المضايقة في ذلك وقال
بعضهم انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع حاصله الى تخصيص العلة وقال الكرخي الاستحسان
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى فيدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله
للدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم وقال ابو الحسين البصري
الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول فقال
عليه العدول عن العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزمه عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى
ليس في حكم الطارى على الاضعف فان كان طاريا فهو استحسان فان قلت فقد قال محمد بن الحسن الشيباني في عدة مواضع من كتبه
تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرا اية السجدة في اخر السورة فالقياس يقتضي الاجتزاء بالركوع والاستحسان يقتضي عدمه
بل يسجد لها ثم انه قال بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى بطل الحد قلنا ذلك المتروك
انما يسمى استحسانا لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده لكنه اتصل بالقياس شيء اخر صار المجموع اقوى من الاستحسان
كان هذه المسئلة فانه يقال اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب وهذا الحد يقتضي كون الشريعة باسرها استحسانا
لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما يترك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس فهذا الاقوى في حكم الطارى
على الاول فيكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون ترك القياس للاستحسان وهو يقتضي المغايرة بينهما فالواجب
ان يزاد في الحد قيد اخر فيقال الترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه
وهو في حكم الطارى على الاول **السادس** في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه حجة وبه
قال احمد بن حنبل وانكره الامامية والشافعي وباقي الجمهور حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع وهذا الخلاف ليس راجعا الى اللفظ
لوروده في القران قال تعم فيتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا باحسنها وغير ذلك وقال عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن وكذا ورد في الفاظ سائر المجتهدين قال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وقال استحسن ان يثبت
الشفعة الى ثلثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك له شيء فانه الخلاف ليس في اللفظ بل في المعنى ولا يتحقق موضع الخلاف لان
من قال انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه فلا نزاع فيه لانه ان شك فيه فمردود اجماعا وان تحقق فمقبول اجماعا
ومن قال هو العدول عن قياس الى قياس اقوى فلا نزاع فيه ومن قال التخصيص قياس باقوى منه فلا نزاع معه ومن قال انه
العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى فلا نزاع معه واما من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول
الحمام وشرب الماء من السقاء فان استند الى جريانه في زمانه عم او زمان المجتهدين من الصحابة مع علمهم به وعدم الانكار
صار حجة اجماعا والا فهو مردود لان الشرع هو الحاكم على العادة دون العكس وان تحقق استحسان مختلف فيه فليس بحجة على
ما اخترناه اذ لا دليل عليه فلا يجوز الحكم به لانه يكون حكما في الدين بغير دليل ولا فرق بين تشريع الحكم وبين تشريع ما يدل عليه
وليس دليلا في نفس الامر احتجوا بانه تعم اورد فيتبعون احسنه في معرض الثناء والمدح لمتبع احسن القول وبقوله واتبعوا
احسن ما انزل اليكم من ربكم امر باتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة لما كان كذلك وبقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ولولا انه حجة لما كان عند الله حسنا واجمعت الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان السكون والماء والاجرة
والجواب ليس في الايات دليل على ان الاستحسان حجة سلمنا لكن المراد ما هو دليل لا ما ليس بدليل والدليل محصور في النص والاجماع
وغيرهما من الادلة المشهورة لا المتنازع وقوله ما راه المسلمون حسنا يريد ما اجمعوا عليه والاجماع لا بد له من دليل ودخول
الحمام شايع جريانه في زمانه عم لا من حيث الاستحسان **السابع** في المصالح المرسلة قد عرفت فيما تقدم حقيقة المصلحة واقسامها
في ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشرع لها بالاعتبار وعدمه الى اقسام ثلثة الاول وهو ما شهد الشرع باعتباره وهو المناسب
الذي تقدم بيانه الثاني ما شهد الشرع ببطلانه والغائه كقول العالم للملك المجامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق قال لو امرته بذلك لسهل عليه وهو باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعم لمصلحة تخيلها الانسان

حسب رايه ثم اذا عرف ذلك من العلماء انقطعت ثقة الملوك بفتاويهم وارتفع عنهم من الانقياد الى قولهم وامتثال الشرائع الحقة
الثالث ما لم يشهد له نص بالاعتبار ولا الالغاء وهو المناسب المرسل وقد سبق ان المناسب اما ان يكون في محل الضرورة او
الحاجة او التتمة فقال الغزالي الواقع في محل الحاجة والتتمة لا يجوز الحكم فيهما بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي
واما الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد كالكفار اذا تترسوا بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا
على دار المسلمين وقتلوا المسلمين كافة والترس ايضا ولو رمينا الترس قتلنا مسلما لم يذنب ولا عهد مثله في الشرع فيجوز ان يقال
قاتل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد ونعتبر هاهنا هذه المصلحة لاشتمالها
على كونها ضرورية قطعية كلية اذا عرفت هذا فقد اختلف الناس في الاستدلال بالمصالح المرسلة فالامامية والشافعية والحنفية
وغيرهم على امتناع ذلك ونقل عن مالك القول به وانكر اصحابه ذلك عنه ولعل النقل يختص بما ذكره الغزالي لنا ان المصالح منها
ما ثبت اعتباره وعهد من الشارع الالتفات اليه ومنها ما ثبت الغاؤه وعهد من الشارع ابطاله وهذا القسم متردد بين الامرين
وليس الحاقه باحد القسمين اولى من الاخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف انه من قبيل المعتبر دون الملغى
لا يقال ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو غير متصور لانا اجمعنا على ان هنا مصالح معتبرة في نظر الشرع في
بعض الاحكام واي وصف قدر من الاوصاف المصلحية فهو من جنس ما اعتبر فكان من قبيل الملائم الذي اثر جنسه في جنس
الحكم وقد قلتم بقبوله لانا نقول كما انه من جنس المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة فان لزم من كونه من جنس المعتبر اعتباره
لزم من كونه من جنس الملغى الغاؤه فيكون معتبرا ملغى بالنظر الى الحكم الواحد وهو محال فاذن لا بد من كونه معتبرا او ملغى بالنظر الى الحكم
واحد وهو محال فاذن لا بد من كونه معتبرا بالجنس القريب منه لئلا يلزم الالغاء فيما اذا لم يكن كذلك واحتج مالك بان كل حكم يفرض فاما ان
يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون
مشتملا عليهما معا وهذا على ثلاثة اقسام لانه اما ان يكونا متساويين او يكون المصلحة راجحة او المفسدة فالاقسام ستة الاول ان يستلزم
مصلحة خالية عن المفسدة وهذا يجب في الحكمة ان يكون مشروعا لان المقصود من الشرائع رعاية المصالح الثاني ان يستلزم
مصلحة راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الثالث ان يتساويا وهذا يكون عبثا
فوجب ان لا يشرع الرابع ان يخلو عن الامرين وهو ايضا عبث فلا يكون مشروعا الخامس ان يكون مفسدة خالصة ويمتنع ان يكون
مشروعا قطعا السادس ان يكون المفسدة راجحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه
الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة كالمعلومة بالضرورة انها دين الانبياء وهي المقصود من وضع الشرائع والكتاب
والسنة والاجماع والقياس الامر كذلك فان غالب الاحكام مطابقة لموافقة الاحكام لما قلنا مقاصدها ما في الباب انا نجد بعض الوقائع داخلا
تحت قسم من هذه الاقسام ولا يوجد لذلك في الشرع ما يشهد له بحسب جنسه القريب لكن لا بد وان يشهد الشرع بحسب جنسه البعيد
وهو كونه خالص مصلحة او مفسدة او غالب مصلحة او مفسدة فظهر انه لا يوجد مناسب الا ويوجد في الشرع ما يشهد لها
بالاعتبار اما بحسب جنسها القريب او البعيد فيجب القطع بكونه حجة لانا اذا علمنا اعتبار المصلحة الغالبة على المفسدة شرعا ثم ظننا
في صورة ان هذا الحكم على هذه المصلحة تحصل لنا ظن اعتبار هذه المصلحة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله انا اقضي بالظاهر ولان
ترجيح الراجح من مقتضيات العقول فلهذا اعتبروا وهو قياس المنافي لان الاستدلال لكونه مصلحة على كونه مشروعا
ولان الصحابة لم يعتبروا الشرائط التي اعتبرها المتأخرون في الاصل والفرع والعلة بل كانوا يعتبرون المصالح لعلمهم بان المقصد
من الشرائع رعاية مطلق المصلحة **الثامن** في شرع من قبلنا وفيه مباحث الاول انه ص هل كان متعبدا قبل النبوة بشرع من قبله ام لا
اختلف الناس في ذلك فمنهم من نفى ذلك وقال انه لم يكن قبل النبوة متعبدا بشرع من تقدمه من الانبياء وهو اختيار ابي الحسين البصري
وجماعة ومنهم من جزم بانه كان متعبدا بشرع من تقدمه وهؤلاء اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع نوح وقال اخرون
بشرع ابرهيم وقال بعضهم بشرع موسى وقال اخرون بشرع عيسى وقال اخرون بما ثبت انه شرع واما الباقون من الاصوليين كالسيد
المرتضى والقاضي عبد الجبار والغزالي وغيرهم فانهم توقفوا في ذلك وجوزوا كل هذه الامور وهو الاقوى لان العبادة بالشرائع تابعة لما
يعلمه الله تعالى من المصلحة فيها ولو التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان لا مصلحة للنبي ص قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرائع

كما انه غير

كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له في ذلك مصلحة واذا احتمل كل منهما ولا دلالة توجب القطع على احدهما وجب الوقف احتج المنكرون
بوجهين الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان
كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على سائر احواله وحيث لم ينقل علمنا انه لم يكن متعبدا بشرعهم الثاني لو كان على ملة قوم
لافتخر به اولئك ولنسبوه الى انفسهم ولو كان كذلك لاشتهر لكن لم يشتهر فلم يكن متعبدا بشرع احد لا يقال لا نقول الفرق ان
قومه ما كانوا على شرع احد فيتركوه فلا على شرع النبي لا يكون مخالفا للعادة فلا يتوفر الدواعي على نقله اما كونه على شرع احد
لما كان مخالفا للعادة تحققه مع صحبته ينقله والاعتراض لا نسلم وجوب الرجوع لان المتواتر معلوم وغيره لا يفيد فيمنع وجوب
الاشتهار فان كثيرا من الاحكام التي كلفنا بمعرفتها ووجدت في زمانه وتعبدنا بها لم يشتهر كفصول الاذان فكيف حال الاخفى
واحتج الاخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه عامة فيكون داخلا فيها لعدم النسخ قبل نبوته الثاني انه قبل البعثة كان يصلي
ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي اللحم وياكله ويركب البهيمة ويجتنب الميتة والعقل غير دال على ذلك والاعتراض لا نسلم
عموم دعوة من تقدمه فانه لم ينقل في ذلك لفظا يدل على التعميم سلمنا لكن تلك الدعوة لم تنقل اليه بالتواتر ولا بالاشتهار المفيد
للظن الغالب بل يكون الشرائع قد اندرست وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث ص في ذلك الزمان وهو الزمان
من زمان الفترة وتركب البهائم حسن في العقل لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف وغيره وكذا اكل اللحم المذكى حسن لانه لا مضرة
فيه على حيوان وفيه نفع للآكل والصلوة والحج والعمرة والطواف لا يدل على انه كان متعبدا به شرعا لاحتمال ان يكون ذلك
بطريق التبرك تبعا مثل ما نقل اليه عن الانبياء وان لم يعلم تفصيله ولو فعله من غير شرع لم يكن حراما على ان بعض علماء الامامية
ذهب الى انه كان متعبدا بما يلهمه الله تعالى اياه ويجاز ان يكون ذلك من هذا القبيل اذا ثبت هذا فانه ص قبل البعثة لم يكن على ما كان
قومه عليه بل كان مستجنبا لاصنامهم معرضا من ازلامهم ولا ياكل من ذبائحهم على النصب هذا هو مذهب الامامية لما
تقدم من وجوب العصمة قبل النبوة وبعدها **التاسع** في جواز تعبد نبي بشريعة نبي تقدمه اعلم ان البحث في ذلك متعلق بعلم
الكلام لكنا ذكرناه هنا لتحصيل التوقف البحث الاتي عليه وهو ان النبي ص بعد البعث هل كان متعبدا بشرع من تقدمه ام لا ابتنا
عليه اذ لو امتنع تعبد نبي بشرع من تقدمه سقط هذا البحث وقد قيل ان ذلك يجوز بشرطين اما بان يندرس الاول فيجدده
الثاني او بان يزيد فيه فلم يكن مبعوثا بدعوة من تقدمه لان بعثه لا لغرض احد هذين الشرطين والا كان عبثا فلم يجب النظر في معجزته
معناه النظر في المعجزات وهذا ليس بشيء لان بعثة النبي الثاني لا يكون عبثا الا اذا علم الله تعالى انه يؤمن عندها وينتفع من لم
ينتفع بالاول ولو لم يكن الامر ايضا كذلك كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة على امر واحد ولا يمكن نسبة بعض
الادلة على شيء واحد الى العبث ولا نسلم وجوب النظر في معجزة كل نبي لان ذلك يختلف فان خاف المكلف من الضرر لو لم ينظر وجب والا
فلا **العاشر** في انه ص بعد النبوة اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقهاء الى انه لم يكن
متعبدا بشرع احد وهو مذهب السيد المرتضى واكثر الامامية ونقل عن اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل في رواية وبعض
الشافعية انه ص كان متعبدا بشرع من تقدمه بطريق الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها ثم اختلفوا فقال
قوم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى ع والاصل في ذلك ان القائل بانه كان متعبدا بشرع
من قبله ان اراد انه ص كان يوحى اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الشرع فهو معلوم البطلان بالضرورة لان شرعنا
خالف شرع من تقدمنا في كثير من الاحكام او في بعضه وهو مسلم اجماعا لكن ذلك يقتضي اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لما
فيه ابهام التبعية لغيره وهو ص لم يكن متبعا لغيره بل كان اصلا في شرعه وان اراد انه تعالى امره باخذ الاحكام من كتبهم والرجوع الى
احكام من تقدمه مما لم ينسخ فهو المتنازع والحق خلافه لوجوه الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع في احكام الحوادث
الى تلك الشرع المتبوع ولم يتوقف فيما لم يسبق اليه الوحي فيه على نزول الوحي عليه لكن لم يرجع في ذلك الا الى ما يوحى اليه والا لاشتهر
ولانه لما طالع ورقة من التورية غضب ص وقال لقد اتيت بها بيضاء نقية لو كان اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وهذا يدل
على انه لم يكن متعبدا بشرع احد لا يقال يمنع الملازمة لاحتمال ان يكون ص غير متعبد في تلك الصورة بشرع من قبله فتوقف
فيها الى نزول الوحي عليه او انه علم خلو شرعهم عن حكم تلك الواقعة فانتظر الوحي او لان احكام تلك الشرائع ان كانت منقولة

بالتواتر لم يحتج في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد لم يجز قبولها لان اولئك الرواة كفار فلا يقبل روايتهم
سلمنا ذلك لكن قد ثبت رجوعه الى التورية في الرجم لما احتكم اليه اليهود لانا نقول لما لم يرجع في شيء من الوقايع اليهم علم انه
غير متعبد بشيء منها بشرع من قبله والعلم بخلو كتبهم عن تلك الوقايع لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير وكان يجب ان يقع منه
ذلك الطلب والبحث وكون الدليل متواترا لا يمنع من النظر فيه بجواز تواتر متنه وافتقاره في الدلالة على ما يدل عليه الى بحث
وتامل ونظر دقيق فلما لم يشتغل النبي صلعم بالنظر في كتبهم والبحث عن كيفية الدلالة على الاحكام علم انه غير متعبد بها والرجوع
الى التورية في الرجم لم يكن لاثبات الشرع بها لانها محرفة عنده وكيف يرجع اليها ويعتمد على ما يشتمل عليه ولانه لو رجع اليها
في غير الرجم ولان من اخبره بوجوب الرجم في التورية لم يكن ممن يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها انما كان ليقرر عليهم ان ذلك
الحكم ثابت في شرعهم كما هو ثابت عنده صلعم وانهم انكروه كذبا وعنادا الثاني لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علماء الامصار
ان يرجعوا في الوقايع الى شرع من قبله ضرورة ان التاسي به واجب وحيث لم يفعلوا ذلك علمنا بطلانه الثالث انه لما بعث معاذا الى اليمن قال له صلعم
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولم يذكر شيئا من كتب
الانبياء السابقين والنبي صلعم اقره على ذلك وحمد الله وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب الله ورسوله ولو
كانت من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الاجتهاد الا
الا عند العجز عنها واليأس من معرفتها لا يقال انه صلعم صوبه على حكمه بالاجتهاد اذا عدم من الكتاب والتورية كتاب ولانه
لم يذكر التورية لان في القران ايات يدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر الاجماع لاشتمال القران على الرجوع اليه لانا نقول اسم
الكتاب انما يفهم منه القران خاصة ولا يحمل على غيره الا بدليل ولان معاذا لم يعرف منه تعلم التورية والانجيل والعناية بتمييز المحرف
منها من غيره كما عهد منه تعلم القران واشتمال القران على ايات تدل على الرجوع اليها سياتي سلمنا لكن ذلك لا يكفي في الاسقاط
وترك الذكر كالسنة والقياس الرابع لو كانت كتب الانبياء حجة علينا لوجب حفظها على الكفاية كما في القران والاخبار ولرجعوا
اليها عند اختلافهم في الوقايع التي اختلفوا فيها كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وحد الشرب وبيع ام الولد وحد الشرب
والعبد في غير التسمية ودية الجنين والرد بالعيب بعد الوطي والتقاء الختانين وغير ذلك ولما لم ينقل عن احد منهم مع كثرة الوقايع
المختلف فيها وطول اعمارهم مراجعة التورية وغيرها من كتب الانبياء خصوصا وقد اسلم من احبارهم من يقوم الحجة بقولهم كعبد الله
بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد الياس من الكتاب وكيف يحصل الياس قبل العلم الخامس لو كان متعبدا
بشرع من تقدمه في الكل او في البعض لما نسب شيء من شرعنا اليه على التقدير الاول وكل الشرع اليه على التقدير الثاني كما لا ينسب
شرعه صلعم الى من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف الاجماع لا يقال ما ينسب اليه مما كان متعبدا به من الشرايع انه من شرعه
بطريق التجوز لكونه معلوما له وان لم يكن هو الشارع له لانا نقول انه ترك الظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير
دليل فلا يجوز السادس اجماع المسلمين على ان شريعة النبي صلعم ناسخة لشريعة من تقدم فلو كان متعبدا بها لكان مقررا لها
وغير ناسخ لها لا ناسخا لها ولا شارعا وهو محال لا يقال نحن نقول بذلك وان كان من شرعه مخالفا لشرع من تقدم فهو ناسخ
له وما لم يكن من شرعه بل كان متعبدا فيه بشرع من تقدمه فلا ولهذا لا يوصف شرعه بانه ناسخ لبعض ما كان مشروعا قبله
كوجوب الايمان وتحريم الكفر والزنا والسرقة والقتل وغيرها مما اتفق فيه الملل لانا نقول اطلاق الامة بان شرع النبي صلعم ناسخ للشرايع
السالفة يفهم منه امران رفع احكامها وانهم غير متعبدين بها فما لم يثبت رفعه من تلك الاحكام بشرعه لا يكون ناسخا له فينتفي المفهوم
الاخر وهو عدم تعبده به فيلزم من مخالفته دلالة الدليل على احد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الاخر احتج المثبتون بوجوه الاول
قوله تعالى فبهديهم اقتده امره بالاقتداء بالهدى المضاف اليهم وشرعهم من هداهم فوجب عليه اتباعه الثاني قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا
الى نوح وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح الثالث قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة
ابرهيم حنيفا امره باتباع ملة ابرهيم والامر للوجوب الرابع قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون و
النبي صلعم من جملة النبيين فيجب عليه الحكم بها الخامس روي ان النبي صلعم راجع التورية في رجم اليهود وروي عنه صلعم انه طلب منه
القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التورية وهو قوله تعالى

والسن بالسن

بسم الله الرحمن الرحيم

والسن بالسن وروي عنه صلعم انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري
وهو خطاب مع موسى عم والجواب عن الاول انه تعالى امره بان يقتدي بهدى مضاف الى الجميع والهدى الذي اتفقوا عليه
هو الاصول دون الاحكام الفرعية التي وقع النسخ فيها سلمنا لكن الاتباع انما كان بوحي اليه وامر مجدد لا انه بطريق
عموم خطابهم لهم وعن الثاني انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالموحى به وقوله شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحا المراد بالدين اصل التوحيد لا ما نسخ من شرعه ولهذا لم ينقل عنه صلعم البحث عن شريعة نوح عم وذلك لا مع التعبد
بها في حقه يتسع وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفا له وتكريما
كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه والمؤمنين بلفظ العباد وعن الثالث ان الملة محمولة على الاصول دون الفروع
لانه يقال الملة الشافعي وابي حنيفة واحدة وان اختلفا في الفروع لقوله بعد هذه الاية وما كان من المشركين ولان شريعة
ابرهيم عم قد اندرست ولقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الدين الاحكام الفرعية
لكان من خالفه فيها من الانبياء سفيها وهو محال وعن الرابع ان قوله يحكم بها النبيون لا يمكن اجراؤه على ظاهره فان جميع
النبيين لم يحكموا بجميع ما في التورية المعروفة فوجب التخصيص اما في الانبياء بان يكون بعض النبيين حكم بجميع ما فيها
وهو غير نافع لهم او فيما اشتملت عليه بان يكون جميع الانبياء حكموا ببعض ما فيها ونحن نقول بموجبه فان نبينا صلعم حكم بما
اشتملت عليه من معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية الخلق وغير ذلك من القصص غير الاحكام الفرعية على
ان قوله يحكم بها النبيون صيغة اخبار لا امر وذلك لا يدل على وجوب اتباعها وعن الخامس ان رجوعه في الرجم الى التورية
ليعرفهم مساواة الشرعين على ما تقدم وبين خلو كتابنا من وجوب القصاص في السن ويدل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولم يذكر الخطاب مع موسى عم لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم والنسيان بل اوجب
ذلك بوحي جديد ونبه على ان امته مامورة بذلك كما ان موسى عم مامور **الفصل السادس** في مذهب الصحابي وفيه مباحث **الاول**
انه ليس بحجة اتفق الناس كافة على ان مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما كان
او غيره حاكما كان او مفتيا الا الامامية فان قول الامام عندهم حجة لانهم يشترطون فيه العصمة واختلف الاصوليون في كونه حجة
على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهب الامامية والاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة مطلقا وذهب مالك بن انس وابو بكر الرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في القول
الاخر واحمد في الرواية الاخرى الى انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وقال قوم ان
الحجة في قول ابي بكر وعمر لا في غيرهما والحق الاول لنا وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا امر بالاعتبار وهو ينافي جواز التقليد وفيه
نظر فان المجاوزة من الدليل الى المدلول اعتبار كما يتناول النص والاجماع وغيرهما من الادلة كذا يتناول قول الصحابي لانه اذا كان
حجة واستدل به على الحكم كان اعتبارا الثاني قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند الاختلاف الى
الله والرسول فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب وهو ممتنع اعترض بمنع دلالة الامر على الوجوب سلمنا لكن ان كان للرد
وهو ان يكون الحكم المختلف فيه مبينا في الكتاب والسنة اما على تقدير عدم كونه مبينا فيهما فلا ونحن انما نقول باتباع مذهب
الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب وفيه نظر لما تقدم من ان الامر للوجوب والامر بالرد في المختلف
الى ما لا بيان فيه تكليف بما لا يطاق فوجب اشتمال الكتاب والسنة على كل مختلف فيه من الاحكام وظاهر اشتمالهما عليه فان العمومات
وغيرها من قضايا العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام ومذهب الصحابي اذا كان دليلا وجب البحث
فيه والنظر في كيفية دلالته فتعين معارضة الكتاب والسنة كما في الكتاب والسنة فلا يكون دلالته مشروطة بعدمهما كغيره
من انواع الادلة الثالث اجماع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة ولم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بل
رجعا اليه كقضايا كثيرة رجع عمر فيها عن رايه واجتهاده ومذهبه الى قول علي عم وغيره من الصحابة ولم ينكر ابو بكر على
عمر ولا عمر على ابي بكر في مخالفة كل منهما صاحبه ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك اذ كان يجب على كل واحد منهما اتباع
الاخر وهو محال لا يقال اعترضنا ان الخلاف انما هو في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين لا مجتهدي الصحابة

يكن الاجماع دليلا على محل النزاع وفيه نظر فان الاجماع على عدم وجوب تقليد الصحابي مثلا يستلزم عدمه في حق التابعي على
التقليد العلم والزهد ولو فرض وجودهما في التابعي وجب وجود المعلول لوجود علته الرابع الصحابي من اهل الاجتهاد وكذا التابعي
فكن فلا يجب على المجتهد التابعي العمل بمذهبه كالصحابيين والتابعين اعترض بانه لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على
صحابي مثله وامتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قاله
عم خير القرون القرن الذي انا فيه وفيه نظر لما تقدم من الاشتراك في العلة يجب الاشتراك في المعلول ولانا نعلم ان في التابعين من هو
افضل من كثير من الصحابة في العلم والزهد فلا يحسن القول بوجوب تقليده الخامس الصحابة اختلفوا في مسائل كثيرة وذهب
كل واحد منهم الى خلاف مذهب الاخر كما في مسائل الجد مع الاخوة وقوله انت علي حرام وغيرهما فلو كان مذهب الصحابي حجة
على غيره من التابعين لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ولم يكن اتباع احدهم اولى من الاخر اعترض بان اختلاف مذاهب
الصحابة لا يخرجها عن كونها حججا في انفسها كاخبار الاحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بالواحد منها متوقفا على
الترجيح ومع الوقف وعدم الترجيح فالواجب الوقف او التخيير وفيه نظر لان كون كل واحد منها حجة يستلزم عدم كونه حجة لان كل واحد
منهم يعتقد حقية ما ذهب اليه وبطلان ما ذهب اليه الاخر وهذا يصلح ان يكون دليلا برأسه والفرق ظاهر بين اقوال الصحابة وبين الاخبار
والنصوص التي يمكن الجمع بينها السادس قول الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطاء فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس
كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس امتناع ذلك في مذهب الصحابي لما تقدم من الفرق بينهما وفيه
نظر فان خبر الواحد قدم على القياس لجواز ان يكون اصله الخبر ولهذا امتنع ترجيح الفرع على الاصل امتنع تقديم القياس على الخبر
بخلاف مذهب الصحابي وقد تقدم عدم الفرق بين التابعي والصحابي بل قد يوجد في التابعين من هو افضل من بعض الصحابة
السابع التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه فلا يجوز له التقليد فيه كالاصول اعترض بان اتباع مذهب الصحابي
انما يكون تقليدا له لو لم يكن حجة متبعة وهو محل النزاع وفرق على الاصول فان القطع واليقين معتبر فيها ومذهب الغير
من اهل الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة فكان اتباعه في مذهبه تقليدا من غير دليل وهو غير جائز وفيه نظر فان معنى التقليد
ليس الا العمل بقول الغير من غير حجة ولو كان قول الصحابي حجة لكان باعتبار الزهد والعلم واذا وجد في غيره تساويا في الاحكام فيكون قول
غيره حجة كما في قوله واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وهو خطاب مع الصحابة
والمعروف واجب القبول الثاني قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك
يقتضي ان يكون قوله حجة الثالث قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر الرابع ولى عبد الرحمن عليا عم
الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فامتنع وولى عثمان فقبل ولم ينكر احد ذلك على عثمان وكان ذلك بمحضر جماعة من الصحابة فكان
اجماعا الخامس قوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي واشار بذلك الى الخلفاء الاربعة وقوله عليكم للايجاب
وهو عام السادس الصحابي اذا قال ما يخالف القياس فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والا كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو حرام السابع
قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكان حجة مع عدم الانتشار كقول النبي عم الثامن مذهب الصحابي اما ان يكون
عن نقل او اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي راجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة
التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من احوال النبي عم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال
العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له والجواب عن الاول المراد الامام المعصوم على ما تقدم سلمنا لكن لا يجوز ارادة
كل واحد لوقوع الخلاف بينهم فيكون بعضهم مخطئا وامتنع اقامة احدهم فلا يكون معروفا بالمراد مجموع الامة والاختصاص لذلك بالصحابة
كما تقدم في الاجماع وعن الثاني بانه خطاب مشافهة فيكون راجعا الى العوام وفيه قوله اقتديتم والامر وان كان عاما في اشخاص
الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى فيه ومع ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي عم
وليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه وفيه نظر فان الاقتداء لا يتم منه الرواية وعن الثالث لو سلمنا صحة نقله قلنا يوجب
فانه يوجب الاقتداء بهما في تجويزهما الغير مخالفتهما بموجب الاجتهاد وايضا فلو اختلفا كاختلافهما في التسوية في العطاء فا
يتبع وعن الرابع ان قول عثمان معارض برد علي عم ومع منع الاجماع وعدم الانكار سلمنا لكن ترك الانكار لانهم حملوا الاقتداء على

المتابعة في السيرة

المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب لدلالة الاجماع على ان مذهب الصحابي ليس بحجة على غيره من الصحابة
والمجتهدين وعن الخامس ان السنة هي الطريقة وهي عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان عليه فلا يتناول ما يفعله الانسان
مرة واحدة وايضا لو سلمنا صحة السند فانا نقول بموجبه لانه خطاب مع علي عم لانه مجموع الشيئين او نقول انه معروض
على ما لانه سنة الخلفاء فيجب ان يتناول ما اختلفوا فيه والا لزم التناقض او الترجيح من غير مرجح فوجب ان يتناول ما اتفقوا
عليه وهو مسلم لا لمعنيهم بل لانه حق وفيه حجة وعن السادس انه ربما يظن ما ليس دليلا دليلا وليس في نفس الامر كذلك نعم لو
تعارض قياسان وقال الصحابي بما يوافق احدهما امكن الترجيح بقول الصحابي اما جعله حجة فلا وايضا فينتقض بقول التابعي مع
انه ليس بحجة وعن السابع ان قلنا ان قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر يكون اجماعا فالحجة في الاجماع لا في مذهب
الصحابي وهو غير متحقق فيما اذا لم ينتشر وان لم يكن اجماعا فالحجة فيه ممنوعة ثم انه ينتقض بما ذكرتم من مذهب التابعي فانه
اذا انتشر في عصره ولم يوجد له منكر كان حجة ولا يكون حجة مع عدم انتشاره اجماعا وعن الثامن لا نسلم ان مستنده
النقل لانه لو كان معه نقل لابداه ورواه لانه من العلوم النافعة والظاهر من حال الصحابة نشر العلم واقوال الرسول عم فلم يبق الا ان
يكون عن رأي واجتهاد ومع ذلك لا يكون حجة على غيره من المجتهدين لجواز ان يكون محققا غيره في الاجتهاد والتحقيق وان كان
مميزة لكن بمعرفة الاجتهاد لعلي ولهذا قال عم رب حامل فقه الى من هو افقه منه **الثاني** في تقليد الصحابي الحق انه لا يجوز
للعالم تقليد الصحابي في الفروع وهو احد قولي الشافعي لان المانع من تقليد العالم غيره آت في حق الصحابي وغيره من غير
فرق وسيأتي تلاشيا كيف لا يقع الفرق بين الصحابة وغيرهم وقد اثنى الله تعالى ورسوله عليهم حيث قال لقد رضي الله عن المؤمنين
وقال السابقون الاولون وقال عم خير القرون قرني لانا نقول الثناء يوجب حسن الاعتقاد فيهم وان يظن بهم خيرا ولا يوجب تقليدهم
لورود الثناء في حق آحاد الصحابة مع اجماع الصحابة على جواز مخالفته وللشافعي قول ثان قديم انه يجوز تقليد الصحابي وقوله
اذا انتشر ولم يخالفه احد وله ثالث انه يقلد وان لم ينتشر وقد فرع الشافعية على القول القديم للشافعي فروعا سبعة الاول
قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث روي عن علي عم انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك
عن علي عم لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا الثاني قال في موضع قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف
فهو حجة وضعفه الغزالي لان السكوت ليس بقول فاي فرق بين الانتشار وعدمه وقد تمسك الغزالي بمثل هذا الاجماع في
القطع على ان خبر الواحد حجة وهو تناقض الثالث قال الشافعي اذا اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى وان اختلفت الاربعة
فقول ابي بكر وعمر اولى الرابع قال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه يقوي اجتهاده ويبعده عن
التقصير الخامس ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف فقال مرة الحكم اولى لان العناية به اشد وقال اخرى الفتوى
اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة السادس هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي الحق عندهم انه في محل الاجتهاد
فربما يغلب على ظنه والصحابي في احد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه السابع اذا حمل
الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه منهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا لم يقل علمت ذلك من قصد الرسول عم بقرينة شاهدتها
لم يكن ترجيحا **الفصل السابع** في باقي ادلة شرعية اختلف فيها المجتهدون وفيه مباحث **الاول** في حكم الافعال قد سبق فيما تقدم هذا
البحث على الاستقصاء ونحن الان نصدر بيانه ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع خلافا لبعض في الاصلين
في الشرع اما الاول فيدل عليه وجوه الاول قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع
من وجوه الانتفاع اذ اللام للاختصاص بجهة الانتفاع لقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وليس المراد منهما
الاختصاص النافع ولان اللام عند النحاة للتمليك وهو غيرها قلتم الثاني سلمنا ذلك لكن يفيد مسمى الانتفاع او كل الانتفاعات الاول
مسلم والثاني ممنوع فيكفي في العمل به حصول فرد من افراد الانتفاعات مثل الاستدلال بها على الصانع تعالى الثالث سلمنا عموم الانتفاع
لكن بالخلق لا بحق اللازم عليه ويمنع ان المخلوق كذلك الرابع سلمنا افادة الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد ما لا واحد لان هذا
مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد الخامس سلمنا افادته العموم لكن في للظرفية فيدل على اباحة كل ما في داخل الارض
كالمعادن والمعادن فلم قلتم ان ما على الارض كذلك السادس سلمنا اباحة كل ما على الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله تم خلق يشعر

بانه حال ما خلقتها انما خلقتها النافع قلتم انه في الدوام كذلك لانا نقول الاصل الثابت البقاء لانا نقول لعل هذا انما يحتمل الدوام لكن كونه
مباح صفة ولا بقاء للصفات السابع سلمنا الاباحة للكل حدوثا وبقاء لكن للموجودين وقت الخطاب لان قوله لكم خطاب
مشافهة فيختص بالحاضرين الثامن سلمنا انه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله لله ما في السموات والارض وما فيه يعارض
عن الاول ان الدليل على ان اللام لعود المنفعة قوله لها ما كسبت وقولهم النافع للاطلاق وللثانية عليك وقوله له غنمه وعليه
غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك اقصى ما في الباب انها جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة
في اختصاص المنافع امكن جعله مجازا في مسمى الاختصاص لانه جزء فيكون لانه انما يصح التجوز باللفظ فاذا انتفى اللزوم انتفى
حسن التجوز وقول النحويين لم يريدوا به حقيقة الملك والا بطل بقولنا الجل للفرس بل ارادوا الاختصاص النافع وعن الثاني
انه لا يمكن حمل الاية على هذا النفع لحصوله لكل مكلف من نفسه اذ يمكنه الاستدلال بنفسه على الصانع نعم واذا حصل
هذا النفع من نفسه امتنع تحصيله هذا الجنس من النفع من غيره لاستحالة تحصيل الحاصل فكان تحصيلا لغيره وعن الثالث
ان الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه وتقدير التغاير لا نفع للمخلوق في صفته تعالى فيكون المراد من الخلق المخلوق
وعن الرابع بمنع انه مقابلة الجمع بالجمع بل جار مجرى تمليكه داره لواحد لشخصين وهو يقتضي تعلق كل منهما لا بجزء معين بل بجميع
الاجزاء وعن الخامس بمنع اختصاص في بما في باطن الارض لقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وعن السادس الاصل بقاء ما ثبت
على ما كان وقوله الاختصاص عرض فلا يبقى الدوام قلنا حكم الله تعالى صفة فهي واجبة الدوام وفيه نظر فان النسخ يحصل في الاباحة و
غيرها من الاحكام على ما تقدم فهو ينافي الدوام وعن السابع حكمه تعالى في حق الحاضرين يستلزم حكمه في سواهم لقوله عليه السلام حكمي
عليهم به يستلزم حكمه علينا به لقوله عليه السلام حكمي على الكل وعن الثامن التعارض انما يثبت لو كان الاختصاص في الموضعين على
السواء وهو محال لانه في حقنا الاختصاص النافع وهو ممتنع في حقه تعالى بل بجهة الايجاد والخلق فلا تعارض الثاني قوله تعالى قل
من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكار على من حرم الزينة وطيب الرزق فلا يكون حراما فيمتنع ثبوت
الحرمة في فرد من افراد الزينة لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من افراد الزينة ليثبت الحرمة في زينة الله وهو خلاف
الاصل واذا انتفت الحرمة من الطيب الحلال والالتذاذ الكريم فيجب تفسيره بما يستطاب طبعا فهو يقتضي حل المنافع باسرها وفيه نظر
فان الاستطابة من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة والطبائع ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعية لاضطرابه
فليس المراد الا الحلال عن وجه قوي ولا تكليف الرابع انه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا لان المالك هو الله تعالى والضرر عليه
ممتنع وعلى العباد فقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ترك العمل به فيما وقع الاجماع على كونه مانعا فيبقى في غيره على الاصل
وعلى المنتفع ظاهرا فيكون مطلقا كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بجدار الغير لا يقال هذا يقتضي القول باباحة جميع المحرمات
لانتفاع فاعلها به ولا ضرر فيها على المالك فيستلزم سقوط التكاليف باسرها وهو باطل قطعا والقياس على الاستضاءة والاستظلال
باطل لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال يقبح المنع منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح لانا نقول احترزنا عن اباحة
المحرمات بقولنا ولا ضرر على المنتفع ظاهرا وهنا الضرر هو المترتب على ارتكاب ما نهي عنه ثابت اما على قول المعتزلة فلانه لولا اشتمال
الفعل على جهة لاجلها حصل النهي والا لما حسن النهي واما عند الاشعرية فلانه تعالى لما توعد بالعقاب عليه كان مظنة
الضرر ولكن وارد وفيه نظر اذ لا يصح على قول الاشعرية لحجب الانبياء بالوعد والوعيد فانتفى الضرر والقياس على الاستضاءة لا يستلزم
مساواة الفرع الاصل من كل الوجوه بل المساواة من الوجه المقصود الخامس خلق الاشياء لا لحكمة باطل لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث لا يليق بالحكيم وان كان لحكمة فاما
عود النفع اليه وهو محال لاستحالة النفع عليه او الينا وهو المطلوب وهذا يقتضي ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان
كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول اينما كان فان منع منه فانما منع لانه يفضي الى رجوع ضرر المحتاج فاذا نهانا الله
تعالى عن بعض الانتفاعات علمنا انه تعالى انما منعنا منها لعلمه باستلزامها الاضرار حالا او مستقبلا لكن ذلك على خلاف الاصل
فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وقال فخر الدين الرازي وفيما ذكره تحقيق القول فيه لا يتم الا مع القول بالاعتزال واما الاصل الثاني
وهو اصالة التحريم في المضار فيستدعي بيان امرين الاول تحقيق ماهية الضرر الثاني الدليل على تحريمه اما الاول فقالوا انه الم القلب

لان الضرر وتفويت منفعة الانسان والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فلا بد من معنى مشترك فيه فيكون حقيقة فيه اعترض
بان الم القلب ان عنيت به الغم والحزن فهو باطل لان من اتلف ثوب غيره او ملكه والمالك لا يعلم فقد اضر به مع انتفاء الغم
والحزن وان عنيت شيئا اخر فبينه لنا سلمنا الاستغراق فلم قلتم الضرر الم القلب فلا بد له من معنى مشترك في مواضع الاستعمال
قلنا لم قلتم انه لا مشترك الا الم القلب بل هنا امر اخر وهو تفويت النفع وهو اولى لان النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة
فوجب ان يكون الضرر ازالتها فلا يكون حقيقة فيما قلتم دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الضرر الم القلب لكنه معارض
بالمتلف مع غفلة المالك فان الضرر موجود والالم مفقود ولاستلزام الم القلب الضرر فيصدق له تعالى ويعبدون من دون الله
ما لا ينفعهم ولا يضرهم اخبر ان عبادة الاصنام لا تضرهم مع انها توجب تالمهم يوم القيمة لانهم يعاقبون بذلك فثبت ان الضرر ليس الم
القلب اجيب بان القلب اذا حصل له غم وحزن اعتراه حدوث في الباطن وانعصار القلب لانعصار القلب في نفسه وانعصار القلب
في نفسه وانعصار القلب في نفسه مولم له فان اي عضو عصر يالم القلب فالمراد من الم القلب تلك الحالة الحاصلة عند الانعصار
فظهر ان الم القلب مغاير للغم وان كان مقارنا للغم فلا يلزم من اتلف ثوب غيره الغافل بقاء الضرر به حتى انه لو وجد ما لو
عرفه لحصل الضرر لا محالة وهو اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا وقوله يعبدون وجود مشترك اخر قلنا انه كان معدوما والاصل
بقاؤه على العدم وقوله تفويت النفع مشترك قلنا لا يجوز جعله مسمى الضرر لان في البيع والهبة تفويت النفع لان البائع يفوت الانتفاع
بالعين مع انتفاء الضرر وفيه نظر فان انتقاله بالعوض جبر تفويت نفع العين فانتفى الضرر لانتفاء المنافع بالهبة المقترنة بعوض
مطلق المالية وقوله الضرر في مقابلة النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليه والضرر
عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه ويمنع تضررهم بالاصنام بل بعبادتها واما الثاني فلقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
ولقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وغيرها من الادلة **الثاني**
في الاستقراء فهو ماخوذ من قصد القرى قرية فقرية والمراد به اثبات الحكم في كلي لثبوته في جزئياته فان تم الاستقراء فهو دليل
صحيح وان لم يتم فهو الاستقراء المقبول مطلقا ويشابه الاصل لان المستقرئ يتتبع الجزئيات جزئيا جزئيا مثاله قول من استدل على ان
الوتر ليس بواجب بانه يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدى على الراحلة والمقدمة الاولى اجماعية والثانية استقرائية فانا
لما رأينا القضاء والاداء وسائر اصناف الواجبات لا تؤدى على الراحلة حكمنا على كل واجب بانه لا يؤدى على الراحلة وهو غير مفيد
لليقين لاحتمال ان يكون الوتر واجبا بخلاف غيره من الواجبات وان تحريم الركوب وغيره ان كان للدليل مثاله كل واجب ثبت عدم جوازه
وليس ذلك من باب الاستقراء وان كان للدلائل الخاصة بكل صورة صورة لم يجب الشمول اذ لا يمتنع عقلا ان يكون حكم بعض انواع الواجب
بخلاف الحكم النوع الاخر من ذلك الجنس والاقرب انه لا يفيد الظن ايضا الا بدليل منفصل ولو ثبت الظن به فيجب الحكم به لقوله عليه السلام
اقضي بالظاهر **الثالث** في الاخذ بالاخف ذهب قوم الى انه يجب على المكلف الاخذ باخف القولين لوجوه الاول قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر الثاني قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الثالث قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الرابع قوله عليه السلام بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة وهو ينافي الشاق الثقيل الخامس انه تعالى غني كريم والعبد محتاج فقير واذا وقع تعارض كان الحمل على
جانب الغني الكريم اولى من جانب المحتاج السادس الاخذ بالاخف اخذ بالاقل وهو اخذ بالاجماع فيكون اولى من الاثقل المختلف فيه
هذا اذا كان الاخف جزءا من الاثقل كالثلث والنصف والكل اما اذا لم يكن جزءا من الاكثر فلا يجب العمل عليه وقال اخرون يجب الاخذ بالاثقل لقوله
عليه السلام الحق ثقيل مر والباطل خفيف وبي وهو ضعيف فان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فلا يلزم من كل حق ثقيل صدق كل ثقيل حق ولا
من قولنا الباطل خفيف صدق كل خفيف باطل وهنا طريقة اخرى وهي المسماة بالاحتياط وهي اما الاخذ باكثر ما قيل او باثقل ليحصل يقين
البراءة **الرابع** في الاخذ بالاقل ذهب الشافعي الى انه يجوز الاعتماد في اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فانه حكى اختلاف الناس في
دية اليهودي فمنهم من قال عشرها انها الدية المسلم ومنهم من قال هي النصف وقيل الثلث وعند الامامية ثمانمائة درهم وبنى على اصلين
الاجماع واصالة البراءة اما الاجماع فلان القائل بوجوب الاكثر قائل بوجوب الاقل قطعا فيكون وجوب الاقل مجمعا عليه واما البراءة
الاصلية فلانها تدل على عدم وجوب شيء اصلا ترك العمل بها في الاقل لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى الحكم كما كان وينبغي ان شرطه
الحكم باقل ما قيل عدم وجود شيء من الدلائل السمعية فانه لو وجد شيء كان ذلك الحكم لاجله لا للرجوع الى اقل ما قيل ولاجله اختلف

في عدد الجمعة لم يأخذ الشافعي فيه بالاقل وهو الثلاثة لو وجد نص في الزائد فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية وكذا في
غسل الاناء من الولوغ قيل بسبعة وقيل بثلاثة والشافعي اخذ بالاول لانه تقدم فيه شيء لا يقال بل يجب الاخذ بالاكثر لانه قد ثبت يقينا في
الذمة واختلفت الامة في الكمية فقيل الكل وقيل النصف وقيل الثلث وقيل ثمانمائة درهم فان التحصيل مع واحد من هذه
سمعية تساقطت فلم يحصل يقين البراءة الا باداء الجميع فيجب لتحصيل يقين الخروج عن العهدة لانا نقول ان كان الاصل
البراءة امتنع الحكم بشغل الذمة الا بدليل سمعي فاذا لم يوجد سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت الشغل
الذمة الا به لا يقال سلمنا عدم دليل سوى الاجماع لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت حق زائد من الله ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الخروج عن العهدة الا باداء الاكثر لانا نقول الحكم لم يوجد سوى الاجماع والاجماع دل على الاقل خاصة فكان اثبات الزائد بغير دليل
وهو تكليف ما لا يطاق ولانه تعالى تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية مع عدم وجدان دليل سمعي وحيث لم يوجد دليل سمعي على الزيادة
علمنا ان الله تعالى تعبدنا بالبراءة فيحصل القطع بعدم وجوب الزائد **الخامس** في الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود
هذه طريقة تعول عليها بعض الفقهاء وتقريره ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل وهو اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من
هذه الثلاثة فلا يكون الحكم ثابتا اما وجوب الدليل فلان الله تعالى لو امرنا بشيء ولم ينصب عليه دليلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق
واما انحصار الدليل في الوجوه الاربعة فمعاذ الله … انحصار الدليل في الكتاب والسنة والاجتهاد دون … الاجماع
لدليل مستند فيبقى الثاني على الاصل الثاني ولان الاحكام كانت معدومة في الازل والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وهو
يقتضي عدم كل دليل … في النص والاجماع والقياس فيبقى … على الاصل الثالث وجود دليل غير الثلاثة من الامور
العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها للعلم القطعي بان ما يرجع اليه في الشرع نفيا واثباتا في كل زمان من الامور العظام فلو
كان موجودا لاشتهر ولو كان كذلك لكان معروفا ولما لم يوجد بعد البحث والتامل علمنا عدمه واما عدم الثلاثة فلان النص
لو وجد لعرفه المجتهدون ظاهرا ولو عرفوه لما حكموا بخلافه ولانا اجتهدنا في الطلب فلم نجد النص وهو عذر في حق المجتهد
… في حق المناظر اذ لا معنى للمناظرة الا بيان ما لاجله قال بالحكم والاجماع منتف لان المسألة خلافية ولا اجماع
مع الخلاف والقياس لا بد له من اصل هو الصورة الفلانية وفارق كذا موجود معه لا يمكن القياس اقصى ما في الباب ان
يجوز القياس على اخرى فنقول لانا بعد الطلب لم نجد شيئا يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهو عذر المجتهد وكذا المناظر
ولان عدم سائر الاصول سابق فيجب الاستمرار عملا بالاستصحاب وهذه الدلالة انما تتم بمقدمتين احديهما ان عدم الوجدان
بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيهما ان الامر الفلاني كان معدوما فيحصل ظن البقاء على العدم ولو صحت هاتان المقدمتان
لاشتغلنا بالحط فانه يقال في اول المسألة لا بد للحكم الشرعي من دليل ولم يوجد لانا اجتهدنا في الطلب فلم نظفر به وهو يدل على
العدم او يقال ولم يوجد دليل لان الادلة كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على العدم واذا ثبت هذا حصل ظن عدم
الدليل فيتولد من القطع بانه لو وجد الحكم لوجد دليله ومن ظن عدم وجوده ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب واذا كفت المقدمتان
كان ايرادهما على هذا الوجه اولى اذ كل مقدمة يتوقف الدليل عليها لو كفت في الانتاج كان الاستدلال بها ابتداء اولى والاعتراض من وجوه
الاول حصر الادلة في النص والاجماع والقياس وهو غير تام لانك ذكرتها دليلا فيها وليست احدها فيلزم اما ان لا يكون هذا
دليلا في المسألة ليتم الحصر او يبطل الحصر ليتم كونه دليلا لا يقال نحن قلنا دليل الحكم الشرعي اما نص او اجماع او قياس ومدلول دليلنا
انتفاء الصحة وقد كان حاصلا قبل الشرع فالاخبار عنه يكون اخبارا عن امر لا يتوقف معرفته على الشرع فلا يكون شرعيا ولانا لا ننفي
الصحة الا بالاجماع لانعقاده على نفي الحكم عند عدم هذه الاشياء فيكون الدليل هو الاجماع لانا نقول لما ثبت انتفاء الصحة لزم ثبوت
البطلان لامتناع القول بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة دلالته على انتفاء الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي
الحدوث والاجماع لم يدل على عدم الصحة ابتداء بل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على
عدم هذه الثلاثة دليل عدم الحكم وعدم الثلاثة مغاير لها فيكون الكلام الثاني الحجة عدم دليل الثبوت ودليل العدم ان جعلت عدم
دليل العدم ودليل الثبوت لم يلزم انتفاء الوجود الا بتقدير عدم دليل العدم وعدم العدم وجود فلا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود
دليل العدم لكن لو ذكرت دليل العدم استغنيت عما ذكرته من الدليل ولان عدم دليل العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم وجود فعدم

ودليل العدم

دليل العدم دليل على الوجود فقد حصل دليل الحكم على الوجود غير الثلاثة فيبطل الحصر وان لم يجعل عدم دليل الثبوت دليل العدم
ناقضت لتساوي نسبة دليل الثبوت الى الثبوت ونسبة دليل العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل الثبوت عدم الثبوت
لزم من عدم دليل العدم عدم العدم الثالث اقتصرت في نفي النص على عدم الوجدان فان صح هذا وجب الاكتفاء به في نفي
القياس لحصوله فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا المقام لا يقال انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف يعتقد
قياسا دليلا وليس في النصوص ما نعتقده دليلا الا انا نقول لا نعتقد بعض الاقيسة كونه حجة لكن اعتقد كون بعض
النصوص كونه حجة له فكان يجب التعرض للامرين الرابع لم قلت يتعذر القياس مع وجود الفرق فان الفرق انما يقدح لو
لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين اما مع جوازه فلا لاحتمال كون الحكم في الاصل معللا بالوصف المشترك وبالقائم معا
الخامس يرد سؤال القلب هنا في هذا النظم فان المستدل لو قال لم يوجد نص ولا اجماع ولا قياس على صحة بيع الغائب فوجب
انتفاء صحته قيل له فتحريم اخذ المبيع من البائع بعد العقد على المشتري وتحريم اخذ الثمن من المشتري على البائع حكم شرعي لا
يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد فلا يثبت والجواب عن الاول هذه الدلالة انما تتم مع التمسك بان الاصل في كل ثابت
بقاؤه على ما كان وانه لا يجوز العدول عنه الا بدليل يوجب العدول وذلك الدليل احد الثلاثة وح يسقط السؤال لانا نقول
في مسألة بيع الغائب المبيع قبل العقد ملك البائع والاصل البقاء الا انا تركنا الاستدلال بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع
او قياس يدل على خلافه ولم يوجد احدها اذ لم يوجد ما يقتضي العدول عن التمسك بالاصل فيجب الحكم ببقائه على ما كان وحاصل
الكلام اني انما ادعيت الحصر فيما يدل على تغير الحكم عن مقتضى الاصل والحكم الذي استصحبه من هذا الدليل ليس من باب
تغير الحكم بل من باب ابقاء ما كان على ما كان فلا يكون ذلك قادحا في الحصر في تلك الصورة فلا يقدح في صحة هذه الدلالة واذا عرفت هذا
فالتصحيح في العبارة ان يقال الحكم الشرعي ابقاء ما كان على ما كان الا اذا وجدت دلالة شرعية مغيرة والدلالة المغيرة مفقودة فيجب الابقاء
على ما كان لا يقال الاستصحاب كاف فلا حاجة الى التطويل لانا نقول المناظر تلو المجتهد ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب
بحكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المغيرة فاذا لم يجد حل له الحكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز واذا كان
المجتهد كذلك فالمناظر مثله اذ معنى المناظرة بيان وجه الاجتهاد وعن الثاني ان الاستدلال بعدم المثبت على العدم اولى من
الاستدلال بعدم النافي على وجوده اما اولا فلانا لو استدللنا بعدم النافي على الوجود لزم اثبات ما لا نهاية له واما ثانيا
فلانا نستدل بعدم ظهور المعجز على يد الانسان على انه ليس بنبي ولا يستدل بعدم ما يدل على انه ليس بنبي على كونه نبيا واما
ثالثا فانه لا يقال لا ادري انه نهاني عن التصرف في ماله فاكون ماذونا … لم يأذن فاكون ممنوعا واما رابعا فلان
كل دليل لا يقال بمدلوله فدليل العدم عدم ودليل الوجود وجود سلمنا التساوي لكن تعين احد الطرفين لكن ذلك يقتضي تعارضهما
وتساقطهما فيبقى مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان على حاله وعن الثالث انه سؤال يتعلق بالوضع والاصطلاح ليس سؤالا علميا
وعن الرابع ما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان سلمنا ان الفرق قادح وعن الخامس انا لم … انه
اما لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقاء ما كان على ما كان الا بعد ان بينا اصالة استمرار الثابت على ما كان فنفي
الحكم انما يلزم لو ثبت ان الاصل عدم بقاء الشيء على ما كان ولما ابطلنا ذلك بطلت المعارضة **السادس** في نفي ادلة يمكن التمسك بها
في الاحكام الشرعية الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات الاولى هذا حكم لو كان لكان معدوما الان وهو يقتضي
ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما انه لو كان لكان معدوما الان لعدم تعلقه فلا يكون الحكم المتعلق به ازليا
لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه سفه وهو غير جائز عليه تعالى وهذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان عندهم قديم والحكم حادث
قيل المراد من الحكم كون الشيء بحيث لو وجد … الفعل … معلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان
حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو بعض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب
الثانية لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني
باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وعن قول ما لا يعلم على الله تعالى بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون الثالثة لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعالى والاول يستحيل عود نفعها اليه تعالى لامتناع النفع

والضرر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة معناها الالم او ما يكون وسيلة
اليه واللذة والالم الله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا المفسدة فهذا يدل على نفي شرع الحكم
ترك العمل به فيما اتفقنا على وقوعه فيبقى في المختلف على الاصل الرابعة هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية التي ثبت
هذا الحكم فيها في وصف مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فلانه وجد في الاصل ذلك الوصف الفلاني
ولانه مناسب لذلك الحكم ويجب بطريقه واما بيان منع المشاركة في الحكم فهو ان الفقه فلانها هاتين الصورتين لو اشتركنا
في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغاء الوصف المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو باطل والا
يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان استناد احد الحكمين الى ماهية ان كان
لذاته لو لوازمها لزم في الحكم الذي يماثله ان يستند ايضا اليها لا الى ماهية اخرى وان كان لا لذاته ولا لازمها استغنى
في نفسه عن تلك العلة والغنى عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض
مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذاته تقتضي الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة انما جاء من قبلها
الخامسة لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان تحصيل مقتضيه في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة
المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد وفيه نظر لان دفع
الحاجات والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعالى فيجوز التفاوت في الصورتين فلا يتساويان في الحكم السادسة هذا الحكم كان
منفيا من الازل الى الابد فكان منتفيا في اوقات مقدرة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الاوقات
الغير المتناهية اكثر من المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية كالحكم في الاوقات الغير المتناهية
وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت العيني المحقق بالوهمي اولى من اعتبار حدوث الحكم بغيره من الحوادث
المحققة التي لا تحصى كثرة السابعة شرع هذا الحكم يفضي الى الضرر فيكون منفيا لقوله تم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام
وبيان افضائه اليه ان المكلف على تقدير فعله الداعي الى فعل خلافه يقع في الضرر لان فعله على خلافه يتحقق به العقا
وفي تركه يستلزم ضرر لزلة المراد الثامن لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل منتف لانه ان كان هو
الله تعالى لزم قدم الحكم من قدم الله تم وانكانه غيره فان كان قديما لزم المحال وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل
بقاءه على العدم ولانه شرط كونه دليلا وجوده ولانه لم يوجد له وصف الدلالة فانه كونه دليلا مشروط بحدث فكونه من
فيكون عدم كونه دليلا لعدم احدهما والتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد واما ان كان ثبوتيا فانما
الصحابة حجة الاول المجتهد العلاني قال عليه السلام يكون محقا لقوله تم ظن المؤمن لا يخطئ ترك العمل به في ظن العوام لعدم استناده
الى ادلة صحيحة فيبقى معمولا به في حق المجتهد لا يقال قول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد الثاني لانا نقول قول المثبت ناقل عن حكم
العقل وقول الثاني مقرر له فيكون الاول اولى ولان الثاني يحتمل انه انما نفى لانه وجد له ظن النفي وانه لم يوجد له ظن الثبوت وعدم
وجود الظن لا يكون ظنا لخلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن الثبوت فان النفي كان مكلفا بالبقاء على حكم العقل
واذا كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي الثاني ثبت الحكم في الصورة الفلانية فيثبت هنا لقوله تم فاعتبروا وقوله تم
ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل التسوية وهذا تسوية بين الصورتين ولانه تم شبه القبلة بالمضمضة وحكم شرعي يجب
علينا تشبيه الحكم بالحكم لقوله تم فاتبعوه وهذا الذي علمته تشبيه صورة بصورة فيدخل تحت الامر وفيه نظر لما تقدم من الكلام
على الايتين والامر بالاتباع يستلزم تخصيص التشبيه القبلة بالمضمضة او تشبيه غيرها الى اتباعه الثالث اجمعنا على ثبوت حكم
ما وانه يثبت لمصلحة وهذا الحكم لو ثبت حصل نوع مصلحة فلا بد وان يشتركا في قدر فيعلل بالمشترك وهو يقتضي ثبوت الحكم الرابع
لو ثبت هذا الحكم تضمن تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فيكون مشروعا لا من جهة كونه مصلحة من جهة الابقاء الى الفرعية فلو
خرج عن الابقاء كان لمعارض والاصل عدمه الخامس احد المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر لعدمه ومع التعارض فالثبوت
اولى للاجماع على تقديم الخبر الناقل على المبقي لانه يفيد اللتقي للنفي تقدير وقوعه بعد الثبوت يكون نافيا النسخ لا نافيا على هذا التقدير يستوي الى
سخان وعلى التقدير الاول يحصل نسخ واحد وتقليل النسخ اولى السابع في القاعدة الكلي في الاستدلال اعلم ان الاستدلال انما

يجري في المطالب الكسبية لاستحالة اقامة الادلة على المعلومات الضرورية والا لزم تحصيل الحاصل فاذا كان نسبة المحمول
الى الموضوع ايجابا او سلبا مجهولا فلا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت المحمول او سلبه عنه معلوما وثبوت المتوسط للموضوع
او سلبه عنه كذلك ليحصل العلم بالنسبة بين طرفي المطلوب وذلك المتوسط لا بد له من وضع خاص بالنسبة الى الطرفين فان
كان محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحموله كانت صورة القياس من الشكل الاول وان كان بالعكس منهما كانت الصورة
من الشكل الرابع وان كان محمولا لهما كانت من الشكل الثاني وان كان موضوعا لهما كانت من الثالث ولا زيادة على هذه الاشكال
لامتناع الزيادة على المقدمتين والنقص عنهما ولكل شكل من هذه شرائط للانتاج اذا فقدت كلها او بعضها كان الشكل عقيما
فللشكل الاول شرطان الاول ايجاب صغراه الثاني كلية كبراه لحصول الاختلاف مع فقد احدهما وضروبه الناتجة اربعة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية مثلا كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ ب الثاني موجبتين والصغرى جزئية ينتج كالصغرى بعض ج ب وكل
ب آ فبعض ج آ الثالث من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ الرابع من موجبة جزئية
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ب آ فليس بعض ج آ وللشكل الثاني شرطان اختلاف مقدمتيه في الكيف
وكلية الكبرى لما تقدم وضروبه اربعة ايضا الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كالكبرى كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء
من ج آ الثاني بالعكس والنتيجة كالصغرى لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من آ ب فليس بعض ج آ الرابع من سالبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية ليس بعض ج ب وكل آ ب فليس بعض ج آ وللشكل الثالث شرطان ايجاب الصغرى وكلية احديهما لما مر وضروبه
ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج آ فبعض ب آ الثاني من موجبتين والصغرى جزئية ينتج
كالصغرى بعض ج ب وكل ج آ فبعض ب آ الثالث بالعكس ينتج موجبة جزئية ايضا كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ الرابع
كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من ج آ فليس بعض ب آ الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من ج آ فليس بعض ب آ السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية كل ج ب وليس بعض ج آ فليس بعض ب آ وللشكل الرابع شرطان الاول عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية لما تقدم وضروبه
ثمانية الاول من موجبتين كليتين وينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل آ ج ينتج بعض ب آ الثاني من موجبتين والكبرى جزئية
ينتج كالكبرى كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية لا شيء من ج ب وكل آ ج
ينتج لا شيء من ب آ الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ الخامس من
صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ وضروب الاول بينة
الانتاج لا يفتقر فيه الى دليل واما البواقي فلا بد لها من بيان وهو اما عام في الجميع وهو الخلف او خاص كالعكس والافتراض
والخلف يحصل بضم نقيض المطلوب الى احد المقدمتين لينتج مقابل الاخرى بالتناقض او الضدية فيكون بطلانه حاصلا من
فرض نقيض المطلوب فيكون المطلوب حقا كما نقول لو لم يصدق نتيجة الضرب الاول من الشكل الثاني لصدق نقيضها وهو بعض ج آ
فنجعله صغرى لكبرى هكذا بعض ج آ ولا شيء من آ ب فليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف ولو لم يصدق نتيجة الاول من
الثالث لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب آ فنجعله كبرى الصغرى وهكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وقد كان كل
ج آ هف ولو لم يصدق نتيجة الاول من الرابع لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب آ فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء
من ب آ ينتج لا شيء من ج آ او يستلزم بطريق العكس لا شيء من ب آ فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من
ج آ ثم يستلزم بطريق العكس لا شيء من ج آ او يستلزم بطريق العكس لا شيء من آ ج فهو ينافي كل آ ج وهف واما العكس فيجري في الكبرى
من ثاني الثاني وصغرى ثالثه ثم يعكس الترتيب ويعكس النتيجة وكبرى ثالثة وصغرى اول الثالث وصغرى ثانية وكبرى ثالثه ثم عكس
النتيجة بعد عكس الترتيب وصغرى رابعة وخامسة وينتج اول الرابع بعد عكس الترتيب وكذا في ثانيه وثالثه ومقدمتي رابعه
وخامسه واما الافتراض فيجري في كل مقدمة جزئية واكثر نفعه فيما ينتج سالبة جزئية لعدم جريان العكس فيها لعدم الانتاج

لو عكست الاخرى معها كما تقول في رابع الثاني نفرض الحجم الذي ليس ب د فيصدق مقدمتان احديهما لا شيء من د ب والاخرى
بعض ج ب فيجعل الاولى صغرى لكبرى لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ونجعل الاخرى صغرى لهذه فبعض ج د ولا شيء من د ا
فليس بعض ج ا وهكذا باقي الضروب والشكل الاول افضل الاشكال لانتاجه المطالب الاربعة والموجب الكلي والثاني لا ينتج الا السالب
لوجوبه في احدى مقدمتيه والنتيجة تتبع الاخس في الكيف والثالث لا ينتج الا الجزئي لان ان جعل الوسط في الصغرى موضوعا لزم حمل
الحد في الاخر جزئيا لامكان ان يكون اعم كما نقول كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا يستلزم الكلية والرابع لا ينتج الكلي
الجزئي لانه لا يحصل من مقدمتين كل واحدة منهما موجبة كلية وهو اتقن له ولا ينتجه لصدق كل انسان والاصل فيه ان المحمول
جاز ان يكون اعم من موضوعه وان يكون مساويا فيجعل في الاكبر مساويا للاوسط ويكون الاصغر اعم فيكذب حمل الاكبر على
كل افراد الاصغر وتفصيل هذه المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقية **الفصل الثالث عشر** في الاجتهاد والتقليد والتعادل والترجيح وفيه
فصول **الفصل الاول** في الاجتهاد وفيه مطالب **الاول** في ماهية الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم
للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي
وما بعده للمعنى الاصولي من اللغوي وانما قلنا في طلب الظن ليخرج الاحكام القطعية وقولنا بشيء من الاحكام الشرعية ليخرج
الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح
اجتهادا معتبرا فهذه سبيل مسائل الفروع ولذا لا نسمي هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذه حال
الاصول واذا ثبت هذا فالاجتهاد نسبة واضافة بين امرين احدهما فيه الله المجتهد وهو الناظر المتصف بصفة الاجتهاد والثاني
المجتهد فيه وهي المسائل الفرعية **الثاني** في المجتهد وفيه مباحث الاول في شرائطه وينظمها امر واحد كونه المكلف بحيث
يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه المكنة مشروطة بامور الاول ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه
والا لم يستفد منه شيئا فيكون عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل عنها الثاني ان يعرف حال المخاطب انه
يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بخطابه
لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم بكونه حكيما مبني على العلم بانه تعالى
عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واما الاشاعرة فانهم جوزوا الوقوع عقلا فيلزم عدم وثوقهم
كافلا من اجرى بما اكن الحيوان من الله تعالى كل شيء لكنه خلق فيلزم ما ابديناه بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها وليس
يفيد لعدم العلم مع حصول التجويز للنقيض الثالث ان يعرف تجرد اللفظ او اقترانه بقرينة ان كانت متصلة والانجاز فيلزم تجرده
ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية فيظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ مما لا يجوز واما سمعية وهي
الادلة المقتضية للتخصيص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ والمقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به وح يجب ان يعرف
شرائطه ولما كانت الادلة السمعية نقلية وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر والاحاد وان يعرف شرائطهما ولما كانت الادلة قد تتعارض
فلا يمكن العمل بجميعها ولا اهمالها ولا بالبعض مجانا بل لا بد من العمل بالراجح منها فيجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح وطرقه و
الضابط ما قال الغزالي هنا وهو ان مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فيجب معرفة هذه الاربعة ولا بد
معها من اربعة اخرى اثنان مقدمتان الاولى معرفة شرائط الحد والبرهان على الاطلاق الثانية معرفة النحو واللغة والتصريف
لان الادلة عربية وانما يمكن معرفة دلالتها بعد معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب المطلق عليه فهو واجب واما
الاخريان المتممتان فاحدهما ما يتعلق بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم
والواجب الاقتصار هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر معرفة احوال الاعيان مع طول المدة وكثرة الوسائط فهذه
الامور الثمانية لا بد من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بجملته بل ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة ولا يشترط حفظها بعينها
بل ان يكون عنده اصل صحيح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية دون المواعظ والاداب واحكام الاخرة واما الاجماع فيجب
ان يعرف مواقعه لئلا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان يفتي بما يوافق قوله قول بعض الفقهاء المتقدمين او يعلم تولد هذه الواقعة في

عصره ونحوه

عصره ولم يخض فيها اهل الاجماع عنها واما العقل فيعرف البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنه وهو
نص او اجماع او غيرهما هذا فيما يتعلق بمعرفة الطرق الشرعية واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما
يجب له ويمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات ولا يشترط
معرفته بدقائق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفته بما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من
الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات وهذه شرائط المجتهد المطلق المتصدي للحكم والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في
حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفته بما يتعلق بتلك المسألة وما لا بد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والادلة
على مداركها جميع المسائل لانه غير مقدور للبشر **الثالث** ان النبي صلعم لم يكن متعبدا بالاجتهاد واختلف الناس في ذلك فالذي عليه
الامامية والجبائيان انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام وقال الشافعي وابو يوسف بالجواز وقال الاخرون انه متعبد
بالاجتهاد في الحروب واما في احكام الدين فلا وتوقف الباقون لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو ينفي ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد الثاني
قال له بعض الصحابة في منزل نزله ان كان هذا بوحي من الله فالسمع والطاعة وان ليس هو منزل مكيدة فدل على جواز مخالفته
في اجتهاده ولا يجوز مخالفته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها مجتهدا الثالث الاجتهاد يفيد الظن وهو متمكن من اليقين و
قادر على معرفة الحكم من جهة القطع بالوحي من الله تعالى والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كمن قدر على علم القبلة فانه
لا يجوز له التقليد والرجوع الى الظن الرابع مخالفته صلعم في الحكم كفر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم والمخالفة في
الاجتهاد لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد واصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد بحكم النفر والمستوجب للاجر لا يحكم بكفره الخامس لو جاز له العمل
بالاجتهاد لما توقف على نزول الوحي في شيء من الاحكام لان حكم العقل ان الحكم كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة
له فاذا حدثت واقعة ليس فيها نص كان مأمورا بالاجتهاد فلا يتوقف عنه الى نزول الوحي لكنه توقف كما في مسألة الظهار واللعان السادس
لو جاز له الاجتهاد لجاز لجبرئيل عليه السلام ولا يعلم انه الحكم الذي نزل به من الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل السابع الاجتهاد عرضة للخطأ
والرسول صلعم منزه عنه معصوم عن الزلل فلا يجوز استناد حكمه اليه فلا يجوز ان يكون مجتهدا الثامن الاجتهاد مشروط بعدم النص
وهو غير ثابت في حقه صلعم لان الوحي متوقع في حقه وكان حاله واذا انتفى الشرط انتفى المشروط التاسع لو كان في الاحكام الصادرة
عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره العاشر لو كان متعبدا بالاجتهاد لاظهره لما فيه من فائدة الاقتداء
والتأسي به الحادي عشر الاحكام الشرعية مبنية على المصالح التي لا يعلم الخلق بها فلو قيل له صلعم احكم بما ترى كان ذلك
تفويضا الى من لا يعلم الله بالاصلح وهو يقتضي اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية الثاني عشر لنا ثواب في الراي وصدق
في الخبر وقد اجمعنا على ان النبي صلعم ليس له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا فكذا لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم انه صواب الثالث
عشر لو جاز ان يتعبده الله تعالى بالاجتهاد لجاز ان يرسل اليه رسولا ويجعل له ان يشرع بشريعة برأيه وان ينسخ شرائع
الله المنزلة على الانبياء وان يبطل احكاما انزلها الله تعالى عليه برأيه وكل ذلك باطل الرابع عشر لو جاز ان يصدر عنه الاحكام
الشرعية عن رأيه واجتهاده لاورث ذلك تهمة في حقه وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه وهو يخل بمقصود
البعثة وهو ممتنع واعترض على الاول بان الاية تنصرف الى ما نطق به دون ما يظهر منه فعلا وليس ان كل ما فعله كان
وحيا قاله قاضي القضاة وقال ابو الحسين ان قوله وما ينطق عن الهوى لا يمنع من كونه مجتهدا لان الحكم بالاجتهاد ليس هو
عن هوى وقيل انه تعالى اذا قال له مهما ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فهنا العمل بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وفيه نظر لان
القصد ليس الظن بالشأن بل الحكم الشامل للهوى والنطق سلمنا لكن اذا اجتهد فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده والاخبار
بما ظنه من الحكم فتكون الاية متناولة له ومن المعلوم ان ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهاد لم يكن عن وحي ولم يقتصر
على قوله وما ينطق عن الهوى حتى عقبه بقوله ان هو الا وحي يوحى فيخرج عنه كون الاجتهاد ليس عن هوى وعلى قوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي انه يدل على ان تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه بل بالوحي والنزاع انما وقع
في الاجتهاد وفيه نظر لانه عقبه بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهو يدل على عدم تخصيص التبديل وعلى الثاني بان ذلك

انما يدل على جواز مراجعته في الاراء التي ليست من الاحكام كالاراء في الحروب والاحكام الشرعية خارجة عن ذلك قال
ابو الحسين وفيه نظر لدلالة الحديث على ان ما يكون بالوحي لا يجوز مراجعته فيه وما يكون بالراي لا يجوز مراجعته سواء
كان في الحرب او غيره لجواز ان يستحق الانزول على حكم شرعي والسائل لم يتعرض لكونه شرعيا او لا بل لكونه اجتهاديا او لا وعلى
الثالث بان الاجتهاد انما يجوز فيما لم يوجد فيه نص واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص وفيه نظر لان
كل قضية لابد فيها من حكم معين وان الله تعالى عليه دليلا فاذا سال النبي صلى الله عليه وسلم وجب حكمته تعالى اعلامه به وعلى الرابع ان الحكم
مطلقون اولا الا انه صلى الله عليه وسلم لما اتى به وجب القطع به كان الاجماع الصادر من الاجتهاد وفيه نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم على تقدير الاجتهاد
لا يعلم الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به مع نصه تعالى بتجويز خلافه وعلى الخامس ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن
وجدان النص فلعله صلى الله عليه وسلم كان يصبر مقدار ما يعرف به ان الله لم ينزل فيه وحيا وفيه نظر لان الشرط انما هو عدم الوحي في الماضي
اوفي المستقبل والثاني باطل اذ كل وقت يمكن حصول الوحي فلا يصح ان يكون شرطا والاول باطل ايضا لانه عادم بالوحي
اليه وعلى السادس انه مدفوع بالاجماع وفيه نظر لانه ابطال للازم وهو احدى مقدمات دليلنا وعلى السابع يمنع كل اجتهاد
عرضة للخطاء لاجماع الصحابة عن الاجتهاد وفيه نظر للفرق فان الاجماع عند نا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون خطاء وعلى
الثامن بان المانع من الاجتهاد هو وجود النص لا امكانه ثم ينتقض باجماع الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان المانع
بالذات ليس الا التمكن من حصول العلم اذ النص انما منع من هذه الحيثية والامكان هنا متحقق واجتهاد الصحابة ممنوع لما
سبق في القياس وعلى التاسع قال ابو الحسين ان ذلك ليس من حق الاجتهاد على الاطلاق فان الامة لو اجمعت عن اجتهاد
وجب ان يجعل اصلا وفيه نظر لان الاجتهاد متساوي النسبة الى كل مجتهد فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر والاجماع
عن اجتهاد وجب ان يجعل اصلا وفيه نظر لان الاجتهاد متساوي النسبة الى كل مجتهد فليس البعض بالاصالة اولى من الاخر
والاجماع عن اجتهاد ممنوع على ما تقدم وعلى العاشر بانه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم يظهره صريحا المعرفة ذلك
وفيه نظر فان احتفاء مثل هذا الاصل العظيم مع جلية على النبي صلى الله عليه وسلم كما لا يجوز اخفاء الكتاب والسنة ولانه معرفة ذلك فان ابا علي
الجبائي ادعى الاجماع على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد وكيف يكون نقيض ذلك معلوما وعلى الحادي عشر بانه مبني على وجوب
رعاية المصالح وهو ممنوع وقد تقدم جوابه وعلى الثاني عشر بالفرق فان الاخبار بما لا يعلم كونه صدقا قد لا يامن فيه الكذب وهو
الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام عليه والاجتهاد بخلافه اذ كل مجتهد مصيب وفيه
نظر فانه المجتهد مخبر عن الله تعالى فاستلزم ما استلزم الخبر من المحذور ويمنع اصالة كل مجتهد على ما ياتي وعلى الثالث عشر
بجواز ذلك فانه تعالى تعهد ما دينا ولا يتهم في افعاله وقد تقدم جوابه وعلى الرابع بانتفاء التهمة لصدقه فيما يدعيه من تبليغ الاحكام
جهة الرسالة وفيه نظر لانه صلى الله عليه وسلم لم ينص على كل حكم بانه منزل من الله تعالى بوحي اليه والا لكان الحكم الذي اجتهد فيه معلوما وهو
ملغاه وليس كذلك واعلم ان السيد المرتضى قد جوز ذلك عقلا لكن منع من وقوعه وهو مذهب جماعة واحتج المثبتون بوجوه
الاول قوله تعالى فاعتبروا وهو عام وهو صلى الله عليه وسلم كان اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز ومعرفة
المناط والفوارق وذلك يندرج تحت الاية فكان مامورا به فكان فاعلا له والا لقدح في عصمته وفيه نظر لمنع دلالته على القياس
كما تقدم سلمنا لكن نبادر الامة بتمكنه من استعلام الحكم قطعا فلا يجوز له المصير الى الظن والا صلح فيه مع تسليم الدلالة على
القياس انه واجب عند ظن والحادثة والظن بانتفاء النص في الماضي عليها ولا خلاف في عدم ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم لانه كان ينتظر
الوحي فلا يكون منه رجا عنا العموم الثاني اذا غلب على ظنه تعليل الحكم بوصف ثم علم او ظن وجوده في غيره ظن المساواة في الحكم
وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهو يقتضي وجوب العمل بالقياس عليه ويرد عليه ما تقدم من تمكنه من العلم
فلا يجوز الرجوع الى الظن الثالث العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فلو لم يعمل الرسول صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد مع ان الامة عملت به كانت الامة افضل منه وهو باطل بالاجماع الا يقال انه يقتضي ان لا
يعمل الرسول صلى الله عليه وسلم الا بالاجتهاد لانه افضل واحتج لانا نقول يجب هذا المنصب لو لم يصبر اعلى منه لكنه وجد لانه كان يتمكن من معرفة
الاحكام بالوحي وهو اعلى من الاجتهاد لانا نجيب عن الاول بانه غير ممكن فان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول

فلا يمكن العمل بالقياس في الجميع وعن الثاني ان الوحي وان كان اعلى درجة الا انه خال عن تحمل المشقة في استدلاله
الحكم وكل ما يظهر فيه الى دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان فيه نوع فضيلة لم يجز خلوه صلى الله عليه وسلم منه وفيه نظر فان المشقة
انما تؤثر في زيادة الثواب لو كان العمل الذي اشتملت عليه مطلوبا للشارع اما اذا لم يكن مطلوبا فلا ونحن نمنع من جواز
الاجتهاد في حقه على انا نمنع من اشتمال الاجتهاد في حقه على انا نمنع من اشتمال الاجتهاد على زيادة المشقة بل يجوز
ان يكون في الوحي مشقة زائدة على الاجتهاد لما يحصل له صلى الله عليه وسلم من الخوف والخشية من الله تعالى حال نزول الوحي عليه وجودة
القريحة انما يحتاج اليها من قصرت بصيرته عن بلوغ نهاية الكمال الانسي وهو منتف في حقه صلى الله عليه وسلم الرابع قوله صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة
الانبياء فيثبت له رتبة الاجتهاد ليرثوه عنه لاستحالة المراد به في اثبات احكام الشرع لانا نقول انه تقييد من غير دليل
وفيه نظر انه لا يجب ان يكون كل تكليف العلماء مما كلف به الانبياء عليهم السلام فان المصير الى الاجماع ثابت في حق العلماء دون الانبياء
عليهم السلام والحديث انما هو فيما يثبت للانبياء ونحن نمنع من ثبوته لهم فالمراد الارث في تبليغ الاحكام الى العامة الخامس ان بعض
السنن مضافة الى الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يكون بالوحي والا انتفت فائدة الاضافة لا يقال الحق انه حكم بالنص الظاهر الخالي عن
الحاجة الى الاجتهاد لانه مذهب فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوة بخلاف ما اذا ثبت بضرب من الاجتهاد فانه
يضاف اليه كذا هنا وفيه نظر لمنافاة قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ويجوز اضافة السنة اليه فيما لم ينزل الحكم فيه السادس
قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو عام في المنصوص والمستنبط لان كلا منهما يصدق
عليه انه مما اراه الله له وعن ابو علي الفارسي فقال لا يجوز ارادة ارادة العين منه لاستحالة في الاحكام ولا الاعلام والا
لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى ما فاذن المعنى لتحكم بين الناس بما جعل الله لك
رايا وفيه نظر فان مفهوم سياق الكلام تعليل الانزال بالحكم بما اشتمل عليه المنزل وهو ينافي الاجتهاد وما مصدرية
فلا يرجع اليها ضمير فانتفى دليل فساد ارادة الاعلام السابع قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه
بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وفيه نظر لانه ليس في الاحكام الفرعية بل في المصالح العلمية في الدنيا ومصالح
الحروب والا لكان مستفيدا للاحكام من اجتهاد غيره وهو باطل قطعا والاجماع لان الغير اكمل منه ولا يستلزم المشاورة المصير
الى ما يذهب اليه القوم لجواز ارادة استعلام معرفة كل منهم بالحروب بحيث يفوض الحاضر فيستصلحه ليس ذلك الثامن قوله
تعالى بطريق العتاب في اسارى بدر بعد ما اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء
الى الارض عذاب ما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وفيه نظر لاستلزامه التخطئة له صلى الله عليه وسلم وهو محال على ما بيناه فلا يكون
ذلك بطريق العتاب له ويلزم ان يكون عمر افضل منه صلى الله عليه وسلم حيث حكم الخلاص له دونه وهو باطل بالاجماع فاذن الوجه انه كان مخيرا
بالوحي بين قتل الكل واطلاق الكل او قتل الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب لذلك البعض لا له
ولهذا جاء بصيغة الجمع في قوله تريدون عرض الدنيا ومعلوم انه لم يكن كذلك التاسع قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه
على ذلك ونسبه الى الخطاء وهو لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد وفيه نظر لانا بينا امتناع الخطاء عليه فانما
عتاب الله تعالى دونه لاصحابه فانما هو على ترك الاولى وهو راجع الى المصالح الدنيا لا الاحكام الشرعية العاشر قال صلى الله عليه وسلم في مكة لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحال فكان الاستثناء
بالاجتهاد وفيه نظر لان الوحي اذا كان معلوما لم يجز الاستثناء الا بالدليل ولو لم يكن بوحي لكان عن اجتهاد ويبعد بل يمتنع حصوله
لو كان متعبدا به في تلك الحال فان سرعة الوحي اشد من سرعة الاجتهاد فالحكم بالتعذر في الوحي يستلزم اولويته في الحكم
بنفي الاجتهاد لا يقال انه مستند الى اجتهاد سابق لانا نقول يجوز استناده الى الوحي السابق ولانه ممتنع والا لوجب عليه اظهاره
ازالة للتلبيس باعتقاد العموم بل الحق انه كان يريد الاستثناء فسبقه العباس الحادي عشر روى الشعبي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقضي القضية
وينزل القران بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القران والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد
وفيه نظر لاستلزامه التخطئة في الاحكام وهو محال عليه صلى الله عليه وسلم على ان الخبر مرسل فلا حجة فيه ويمنع ان الحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد
بل يكون بالوحي ثم ينسخ القران وعلى هذا يحمل الرواية ان صحت الثاني عشر لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتيقن كونه ما

بالوحي وفيه نظر لان افعال الحج لابد وان تكون بالوحي لعدم دلالة العقل على تفاصيلها ثم لما بين لهم الحج قال ما قال فعدم ثم اوحي اليه وفسخه
التمتع وانه ليس للقارن فلذلك تأسف على المبادرة الى القران وفوات التمتع الفصل الثاني في عدم جواز الخطأ عليه اختلف القائلون
بجواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم في جواز الخطأ عليه في اجتهاده فالاكثر على المنع وجوزه الباقون بشرط ان لا يقر عليه وهذا البحث ساقط
عنا من وجهين الاول لامتناع الخطأ عليه مطلقا ووجوب عصمته الثاني لامتناع تجويز الاجتهاد له احتج المانعون بانا مأمورون
باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولقوله فاتبعوه واطيعوا الله واطيعوا الرسول
وغير ذلك من الآيات فلو جاز عليه الخطأ لكنا مأمورين بالخطاء فلا يكون خطاء احتج الآخرون بقوله تعالى عفا الله عنك
وهو يدل على انه اخطأ فيما اذن لهم وقال تعالى في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم وهو يدل
على الخطأ في اخذ الفداء وقال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر مثلكم ويجوز الخطأ علي فيما لم يوح الي وقال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن
بحجته من غيره فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فكذا
في اقواله كغيره من المجتهدين والجواب عن الآيتين السابقتين ما تقدم وعن الثالثة ان المراد المماثلة في عدم العلم بالغيب ولهذا عقب
بقوله يوحى الي والقضاء حق والخطأ في طريقه من شهادة الزور والاقرار بالكذب ونمنع غلطه في افعاله الفصل الرابع في الاجتهاد
في زمانه صلى الله عليه وسلم اتفق القائلون بالاجتهاد على جوازه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم واختلفوا في جوازه في زمانه صلى الله عليه وسلم فالاكثر جوزوه مطلقا ومنع منه الاقل
واختلف القائلون بالجواز في امور ثلثة الاول في جوازه للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم من اطلق الجواز الثاني
منهم من قال يجوز ذلك مطلقا اذا لم يوجد منع ومنهم من قال لا يكفي عدم المنع بل لابد فيه من الاذن فيه ومنهم من قال السكوت عنه
مع العلم بوقوعه كاف الثالث اختلفوا في وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال انه متعبد به ومنهم من توقف كالجبائي ومنهم من توقف
في حق الحاضرين دون الغائبين كالقاضي عبد الجبار واعلم ان الوجه الجواز العقلي في الحاضرة فانه لا يمتنع عقلا ان يقول الرسول صلى الله عليه وسلم قد
اوحي الي انكم مأمورون بالاجتهاد والعمل بما يقتضيه ظنكم اما الغائب فلا شك في جوازه خصوصا عند تعذر الرجوع اليه وضيق
الوقت واما وقوع التعبد به للحاضرين فقال قوم لم يقع لوجهين الاول لو اجتهد الصحابة في عصره صلى الله عليه وسلم لنقل كما نقل اجتهادهم بعده اعترض
بجواز قلته فلم ينقل على انه قد نقل اجتهاد سعد بن معاذ الثاني الصحابة كانت تفزع الى الرسول صلى الله عليه وسلم في الحوادث ولو جاز لهم الاجتهاد
لفعلوه ولم يرجعوا اليه اعترض بانهم فزعوا فيما لم يظهر وجه الاجتهاد او تركوا لصعوبته وسهولة وجدان النص واحتج المثبتون بوجهين
الاول انه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقال
لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني احكما في ... بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة
اعترض بانه خبر واحد لا يجوز التمسك به في العلميات الثاني انه صلى الله عليه وسلم امر بالمشاورة ولا فائدة الا جواز الحكم على حسب الاجتهاد
اعترض بانه في الحروب ومصالح الدنيا لا الاحكام الشرعية واما في حق الغائب فالاكثر على جواز الاجتهاد بخبر معاذ الفصل الخامس في تجزي
الاجتهاد اختلف الناس في انه هل يتجزى الاجتهاد ام لا فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم دون آخر فمن
نظر في مسألة القياس فله الافتاء في مسألة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف المواريث جاز له الافتاء فيها وان
جهل مسائل البيع وغيره واحتجوا بوجهين ان مالكا كان فقيها اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين لا ادري
فلو شرطنا في المفتي العلم بجميع الفتاوى لما جاز لمالك ان يفتي ولجاز ان يجيب بجواز تعارض الادلة عنده او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة
في النظر وان كان متمكنا ... الثاني اذا اطلع على دليل مسألة على الاستقصاء استوى هو والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسألة
فكما جاز للثاني الافتاء فكذا الاول اعترض بجواز ان يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسألة وفيه نظر لمنافاة الفرض ولانا
لا نشترط الاستقصاء في جميع المسائل لاكثر بل جاز ان يكون للاقل مدخل في مسائل الاكثر فلم لم يعتد بهذا التجويز فكذا هنا ولان ذلك
نادر فلا يعتد به في التكليف احتج الآخرون بان ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واعترض بان المقدر حصول جميع
الامارات في ظنه او ما عن غيره المفضلة السابقين الكلام في الفصل السادس ما فيه الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي وبالشرعي
خرج العقلي ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي خرج ما وجد فيه دليل قاطع كوجوب الصلوة الخمس والزكوات وما اتفقت
عليه الامة من المسائل الظاهرة وقال ابو الحسين المسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية ولفظ من

بان

بان جواز اختلاف المجتهدين فيها شرط لكون المسألة اجتهادية وتعريف الاجتهادية بما وقع فيها الخلاف بين العلماء
السابع في حكم الاجتهاد وفيه مباحث الاول في حكم المجتهدين في الاصول خالف الجاحظ وابو عبد الله بن الحسن العنبري
سائر المسلمين في ذلك فذهبا الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب سواء اخطأ او لا فلو لم يصب بان لم يطابق الاعتقاد للمعتقد
للعلم العنبري معناه بنفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وباقي العلماء على فساده وانه آثم لوجوه الاول ان الله نصب
الادلة القطعية على هذه المطالب ومكن العقلاء من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم الثاني يعلم بالضرورة
انه امر اليهود والنصارى بالايمان وذمهم على اصرارهم على عقايدهم وقاتل بعضهم وكان يكشف عن مؤتزر البالغ ويقتله
ومعلوم ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة عرفوا دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا المعجزة الثالث قوله تعالى ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم وذم المكذبين للرسول صلى الله عليه وسلم بما لا يحصى في الكتاب
والسنة الرابع اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك اعترض على الاول بمنع نصب الادلة القاطعة
وتمكين العقلاء من معرفتها خصوصا ونحن نرى الخلق مختلفين في الاديان والعقايد من زمن وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ويبعد ان يكون
احد منهم مكابرا سلمنا لكن لا نسلم الاقتصار لذلك امرهم بالعلم بل جاز انهم كانوا مأمورين بالظن الغالب سواء كان مطابقا او لا ويعذر
الآتي به ويدل على ان التكليف مخلوق بالظن ان اليقين التام المتولد من البديهيتين المترتبتين ترتيبا صحيحا
متعسر لا يصل اليه الا الآحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ولا حرج اعظم من
تكليف الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في خمسمائة سنة ولانا نعلم ان الصحابة لم يكونوا عارفين
بهذه الادلة والدقائق والجواب عن شبهات الفلاسفة كما لم يكونوا عارفين بدقائق الهندسة وعلم الهيئة والحساب مع انا
حكم بايمانهم سلمنا انهم كلفوا بالعلم لكن نمنع عقاب المخطي والاجماع في محل الخلاف ممنوع وعلى الثاني انه صلى الله عليه وسلم قاتلهم لجهلهم بالحق مع اصرارهم
على ترك التعلم الاجتهاد مطلقا فلعله صلى الله عليه وسلم علم بالغوا في عنادهم ولم يلتفتوا الى بيانه واشتغلوا باللهو والطرب واما من بالغ في الطلب
والبحث فيمنع انه صلى الله عليه وسلم قتله سلمنا قتله لكن نمنع عقابه وعلى الثالث بانه ذم الكفار والكفر لغة الستر وهو لا يتحقق الا في المعاند
الذي عرف الدليل ثم انكره او المقلد الذي يعرف انه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم يقول به اما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب ولم
يصل فلا يكون ساترا لما ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجا بانه تعالى ملك رحيم كريم واستقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على
الشرع التخفيف والمسامحة حتى لو احتاج المتيمم الى طلب الماء استطعمه ... فكيف يليق بكرمه وحكمته معاقبة من افنى
طول عمره في الفكر والبحث وفي الاولات المطلوب من المسائل الاصولية العلم فلو لم ينصب دليلا عليه ويمكن منه لزم نسبته
الى القبيح وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال ونمنع تعسر الوصول الى العلم ونحن لا نوجب في اللحظة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عنه
في المدة المتطاولة بل نوجب الفكر في الادلة وهي ظاهرة واضحة ولا يشترط معرفة الادلة التفصيلية لكل مسألة من فروع الاصول ولا الجواب
عن الشبهات والاجماع على العقاب ثابت ولا عبرة بنزاع من هو حادث وفي الثاني نظر لان قتله على بقاء الكفر فيستدعي العقاب
ونمنع المبالغة في الطلب والبحث مع عدم الوصول الى الحق وفي الثالث نظر للاجماع على ان اسم الكافر لمن خالف الملة الاسلامية
سواء كان من عناد او لا والمتقلية هنا ثابتة من حيث انه اعتقد نقيض الحق واحتجاجهما باطل بما تقدم من منع عدم الوصول الى
الحق مع المبالغة في البحث والتطويل الواجب مع استيفاء النظر والبحث الموصل الى الحق وقد نقل بعض المعتزلة عن الجاحظ والعنبري
انه يحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا يكفر مخالفها كمسألة الرؤية وخلق الاعمال وقدم الكلام وغير ذلك لان الادلة
فيها ظنية متعارضة والمشهور غير ذلك الثامن في حكم الاجتهاد في المسائل الشرعية اختلف الناس في المجتهد المخطي في الاحكام
الشرعية هل هو مأثوم ام لا فالاكثر على عدم تأثيمه وقال بعض الامامية والظاهرية وبشر المريسي وابن علية وابو بكر الاصم الى ان
الحق متعين في كل مسألة وعليه دليل فمن اخطأه فهو آثم لكنه ليس بكافر ولا فاسق احتج الاولون بالنقل المتواتر ان الصحابة اختلفوا
فيما بينهم في المسائل الفقهية واستمر ذلك الاختلاف الى ان انقرضوا ولم ينكر احدهم على غيره ولا تأثيمه لا على سبيل الابهام ولا على
التعيين مع العلم بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الخمر والزنا لبادروا الى تخطئته وتأثيمه فلو كانت الاجتهادية كذلك
في كونها قطعية ومأثوم المخالف فيها لبالغوا فيها في الانكار والتأثيم كما بالغوا في الانكار على المخالف في وجوب الصلوات الخمس

واحتج الاخرون بان الاشتغال قد وقع من بعضهم على بعض في العمل بالراي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما تقدم في القياس ولان الحكم
واحد معين على ما يأتي فلا بد له من دليل يتمكن كل مكلف بالحكم من الوصول اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق وكل مكلف بالحكم مكلف
باقامة الدليل المنصوب عليه والاخلال به تشهيه وهو محال فالمخطئ اما ان يكون لتقصيره في الاجتهاد فيكون مأثوما او لا
ما كلف به او لعدم تمكنه من الوصول الى الحكم وهو محال لاستلزامه التكليف بما لا يطاق **التاسع** في ان المجتهد في الفروع مطلقا
هل هو مصيب ام لا اختلف الناس في ان كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا وتقريره ان يقال المسئلة الاجتهادية اما
يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين ام لا والثاني قول من حكم باصابة كل مجتهد وهو قول ابي الحسن الاشعري والقاضي
ابي بكر من الاشاعرة ومن المعتزلة قول ابي الهذيل العلاف وابي علي وابي هاشم واتباعهم واختلف هؤلاء فمنهم من قال بالاشبه وهو انه
وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به وهو مذهب الكثير من المصوبين واما ان لا يقال بذلك
ايضا وهو قول باقي المصوبين واما الاول فهو حصول الحكم من غير دلالة ولا امارة وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين وقالوا
وهذا الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصبه فله اجر واحد على ما تحمله من الكد
في الطلب لا على حرمان الاصابة واما الثاني وهو ان عليه امارة فهو قول جماعة واختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف
باصابة ذلك الدليل الظني لخفائه وغموضه فلهذا كان المخطئ ماجورا عليه وهو قول الفقهاء كافة وينسب الى الشافعي وابي حنيفة
وقال الاخرون بانه مأمور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه
الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه قطعيا فهو قول اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا في موضعين الاول هل
يستحق الاثم اولا فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون الثاني هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض وخالفه
فيه الباقون والاقوى في هذه المطالب ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا وان المخطئ فيه معذور
وان قضاء القاضي لا ينقض به بيان تعيين الحكم وجوه الاول انا اذا اعتقد احد المجتهدين رجحان امارة الثبوت والاخر رجحان امارة
العدم فاحد الاعتقادين خطأ لان احد الامارتين ان كانت راجحة كان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد رجحان الاخرى غير مطابق للمعتقد
فيكون خطأ وان لم يكن احديهما راجحة كان كل من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد فلا يكون الاعتقادات مطابقين معا بل احدهما
خلاف المعتقد قطعا فيكون احدهما خطأ فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد ولان الاعتقاد الذي
لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير مأمور به فلا يكون الكل مصيبين بمعنى الاتيان بالمأمور به اعترض على
كون احد الاعتقادين خطأ قوله لانه اعتقد احدهما فيما ليس براجح انه راجح قلنا اعتقد فيما ليس براجح انه راجح في نفس الامر او في ظنه
الاول ممنوع والثاني مسلم فان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته على امارة صاحبه في نفس الامر بل في ظنه وهو حاصل فيكون
اعتقاده مطابقا وعدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فامكن تصويب الاعتقادين معا سلمنا اعتقاد الرجحان
في نفس الامر لكنه لم يجزم بذلك الرجحان بل جوز خلافه وخرج الشيء عن الاعتقاد الخطأ المقارن لهذا التجويز عن الجهل
لانه مخالفة المعتقد فيه مقارنة للجزم والجواب الرجحان الذهني اما ان يكون بمعنى اعتقاد رجحانه في الخارج او ما يستلزمه
لانا نعلم ضرورة انا لو اعتقدنا مساواة وجود الشيء لعدمه امتنع كون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فيجب عند
حصول الظن اعتقاد كونه راجحا في نفسه لان الظن نفس هذا الاعتقاد او لا ينفك عنه ومعهما يحصل المقصود قوله
انه غير جازم قلنا بل هو جازم لان اعتقاد اولوية وجود الشيء غير اعتقاد وجوده واعتقاد اولوية الوجود حاصل مع الجزم
لان المجتهد يقطع باولوية امتثال امارته نظرا الى هذه الجهة ثم انه غير جازم بالحكم لكن الجزم بالاولوية لا يقتضي الجزم
بالوقوع كما يقطع باولوية وقوع المطر من الغيم الرطب مع انه قد لا يوجد المطر وعدم الجزم لا يقدح في الاولوية بل هي مقطوع
بها كذا هنا فيلزم حصول اعتقاد جازم غير مطابق لاحد المجتهدين فيكون خطأ وجهلا وبهما يلزمه الثاني المجتهد ان كلف
بالحكم لا من طريق لزم خرق الاجماع على امتناع الحكم بمجرد التشهي وان كان من طريق فان لم يكن له معارض تعين العمل به اجماعا
فيكون تاركه مخطئا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا تعين العمل به لاجماعهم على امتناع وقوع العمل بالمرجوح فيكون
تاركه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فحكم تعادل الامارتين اما التخيير او تساقطهما او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم

واحد

واحد مخالفه مخطئ والاعتراض لم لا يجوز ان يكلف بالحكم لا عن طريق والحكم في الدين بمجرد التشهي حرام اذا وجد الدليل
لا عند عدمه اذ العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل والامارات تكليفها بما لا يطاق وفي المسائل الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد
لكان تارك العمل به تاركا للمأمور به فيكون عاصيا فيستحق النار لان الامر للوجوب ولما اجمعوا على عدم استحقاق النار علم
انتفاء الدليل واذا لم يوجد دليل جاز العمل بالحدس والتوهم كالمشتبه عليه امارات القبلة يعمل بالوهم والحدس سلمنا الامر بالحكم
لطريق لكن يجوز حصول طريق اخر مقابل فيكون احدهما راجحا وانما يجب العمل بالراجح على من علم بالرجحان لا على من لا يعلم به لا
الامارة الراجحة انما وجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لا يطلع عليها فانه يجوز ان يكون مكلفا بالاضعف اذ لا يستبعد
عقلا ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة الاخر العمل باضعفها لاختلاف الخلق في ذلك وقد من
مصلحته العمل على اضعف الامارات لان مصلحة العمل على اضعف الامارات والظن بانها اقوى مع كونها في نفسها اضعف
غير قبيح كما لا يقبح ظن كون زيد في الدار وليس فيها والجواب الدليل موجود وهو الاجماع على وجود الترجيح بامور حقيقية
لا خيالية والترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل اليقيني والظني فلا يجوز العمل بالاضعف اذا لم يجز
الاقوى قلنا مقدار رجحان القوي على الضعيف ان لم يمكن الاطلاع عليه لم يكن معتبرا في حق المكلف والا لزم تكليف ما لا يطاق
فيكون القدر المعتبر بين الاصل ما رتبه وفي حق المكلف متساويا لا راجحا وان امكن الاطلاع فان وجب تحصيل العلم بذلك الا
الى اقصى تاركا للواجب فيكون مخطئا وان لم يجب فهو محال لانه ان كان هناك حد متى لم يصل اليه لم يكن معذورا وان وصل
اليه لم يكلف بالزيادة عليه وجب تخطئة من لم يصل اليه ومن وصل اليه كان مصيبا وهو خلاف الاجماع اذ لم يبلغ احد
حدا معينا في الاجتهاد بحيث يخطئ القاصر عنه ولا يعذر ويصيب الواصل اليه وان لم يكن هناك حد لم يكن بعض المراتب
اولى بالتخطئة عندها من بعض واما انه لا يخطئ اصلا فيكون العامل بالظن كيف كان ولو مع الف تقصير مصيبا وهو باطل
اجماعا ويكون مخطئا الا اذا وصل النهاية الممكنة وهو المطلوب الثالث المجتهد مستدل بشيء على اخر والاستدلال يستدعي
العلم بامور تستلزم وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء فالاستدلال يتوقف على
وجود الدليل ووجود ما يدل على الشيء يتوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول فيتوقف
ثبوتها على ثبوت كلا المنتسبين فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال لانه نتيجة
فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب نفس المتاخر عنه بمراتب وهو محال الرابع المجتهد طالب فله
مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه مخطئا لا يقال لا نسلم طلب المجتهد حكم
الله تعالى بل غلبة الظن كمن يقال له ان ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم وقبل الظن لا حكم لله عليه
بل يترتب حكمه على ظنه بعد حصوله فهو طالب للظن دون الاباحة والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان لحصوله بل
الظن الصادر عن النظر في امارة يقتضيه والنظر في الامارة يتوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجود المدلول فطلب
الظن موقوف على وجود المدلول بمراتب فلو توقف وجود المدلول على حصول الظن دار الخامس قوله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان خص سليمان بفهم الحق في الواقعة فكان
للمصيب واحدا اعترض بان المفهوم ليس بحجة سلمنا لكنه روي انهما حكما في تلك القضية بالنص حكما واحدا ثم نسخ الله تعالى
الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود فكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه ويدل
عليه قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد اوتي في تلك الواقعة حكما وعلما سلمنا اختلافهما
حكمهما لكن يحتمل انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا محقين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان
فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي وبسبب ذلك نسب الفهم الى سليمان السادس قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ولولا ثبوت حكم معين في محل الاستنباط لما كان كذلك اعترض بوجوب
حمله على الامور القطعية دون الاجتهادية لقوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله الا الله والقضايا
الاجتهادية لا علم فيها سلمنا ارادة القضايا الاجتهادية لكن قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقوله وما يعلم تاويله الا الله

يدل على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل فيه الدلالة بمفهومه
على عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم السابع قوله تعالى ولا تفرقوا ولا تنازعوا فتفشلوا ولا
تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وهو يدل على اتحاد الحق في كل واقعة واعترض بان المراد النهي عن التفرق في اصل الدين والتوحيد
وما يطلب فيه القطع دون الظن لان القائلين بجواز الاجتهاد اجمعوا على ان كل واحد من المجتهدين مامور باتباع ما اوجبه
ظنه ومنهي عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في الامور الاجتهادية الثامن قوله عم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله
اجران وان اخطا فله اجر واحد وهو صريح في انقسام الاجتهاد الى خطا وصواب اعترض بالقول بموجبه فان الحاكم اذا اخطا
في اجتهاده فله اجر واحد غير ان الخطا عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في مسئلة نص او اجماع او قياس جلي وخفي عليه
بعد البحث التام عنه وهو غير متحقق في محل النزاع او فيما اذا اخطا في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظن صدق الشهود
وهم كاذبون او معاطاة الخصم لكونه الحن بحجته لا فيما اذا اخطا في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظن وجب عليه من
حكم الله تعالى لهذا قال عم انما احكم بالظاهر وانكم لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشيء من مال اخيه فلا
ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار التاسع الاجماع على اطلاق الخطا في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك وحكم عمر بقضية فقال له رجل حضره هذا
والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان يكن خطا فمنه
وان كان صوابا فمن الله وقال لما تخاصمت عليه امراة في المبالغة في المهر اصابت امراة واخطا عمر وقال علي لعمر في المراة التي استحضرها
عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا
فقد اخطآ وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا
فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وانكر ابن مسعود وزيد بن علي ابن عباس في ترك العول وانكرها
القول به وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وغير ذلك من الوقائع
الكثيرة الدالة على حكمهم بالتخطئة من غير انكار فكان اجماعا اعترض بتسليم وقوع الخطا في الاجتهاد لكن فيما اذا لم يكن المجتهد
اهلا للاجتهاد فيه او كان اهلا وقصر او لم يقصر لكنه خالف نصا او اجماعا او قياسا جليا اما ما تم فيه الاجتهاد من اهله
ولم يوجد له معارض مبطل فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة ما يدل على وقوع الخطا فيه العاشر القول بتصويب المجتهدين
يفضي الى الجمع بين النقيضين والتالي محال بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان احد المجتهدين قد يقول بالنفي والاخر بالاثبات
واحدهما بالحل والاخر بالحرمة فلو كان كل منهما حقا لزم الجمع بين المتنافيين الحادي عشر الاجماع على تجويز البحث والمناظرة ولو كان
كل واحد مصيبا لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة لاعتقاد كل واحد حقية ما ذهب اليه مخالفه واصابته فيه وفائدة المناظرة
اما معرفة صواب مذهب خصمه او رده عنه وفي الاول تحصيل الحاصل وفي الثاني ارتكاب الحرام اذ رد المصيب عما اصاب فيه حرام
الثاني عشر لو صح تصويب المجتهدين لوجب عند الاختلاف في الانية بالطهارة والنجاسة ان يقتضي صحة اقتداء كل واحد من المجتهدين
بالاخر لاعتقاد الماموم صحة صلاة امامه الثالث عشر القول بتصويب المجتهدين يستلزم التنازع فان الشافعي لو قال لزوجته
الحنفية انت باين وكانا مجتهدين فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة يجوز المراجعة وبالنظر الى ما يعتقده
الزوج من جواز الرجعة يجوز المراجعة وبالنظر الى ما تعتقده المراة من تحريم الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه وذلك مفض
الى التنازع الذي يمتنع رفعه شرعا وهو محال وكذا لو نكح امراة بغير ولي ونكحها اخر بعده بولي فانه يلزم من صحة المذهبين حلها
للزوجين وهو محال واذا استفتى العامي مجتهدين واختلفا استحال العمل بقولهما او تركهما او بقول احدهما لعدم الاولوية الرابع عشر
الاصل عدم التصويب وعدم حل التحقيق الا ما خرج عنه لدليل والاصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه فيبقى فيه على حكم الاصل خالفنا
في تصويب واحد غير معين للاجماع ولا اجماع فيما نحن فيه فوجب الحكم بنفيه احتج القائلون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة بامور
الاول لو كان في الواقعة حكم فان لم يكن عليه دليل قطعي ولا ظني يلزم تكليف ما لا يطاق وان كان عليه ما يفيد احدهما وجب
المكلف

المكلف على تحصيله فيكون متمكنا من تحصيل العلم به او الظن والحكم بغيره حكم بغير ما انزل الله فيكون كافرا او فاسقا لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ويكون من اهل النار قطعا لانه تارك
لامر الله تعالى فيكون عاصيا والعاصي من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها والاجماع على فساد هذه
الامور اللوازم فيلزم انتفاء دليل الحكم لا يقال هذه العمومات مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام غامضة والتكليف باتباعها حرج
فيكون منفيا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لانا نقول غموض ادلة الاحكام دون غموض ادلة المسائل العقلية مع كثرة
مقدماتها والشبه فيها وكان الخطا فيها كفرا او ضلالا فكذا هنا وان بطل وجود الدليل وعدمه على تقدير ثبوت الحكم وجب
القول بنفيه الثاني لو كان هناك حكم لوجب ان يكون عليه دليل قاطع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية على تقدير وجود
الحكم ان لم يوجد عليه دليل البتة كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وان وجد عليه دليل فان لم يستلزم المدلول قطعا ولا ظاهرا
استحال التوصل به الى المدلول وان استلزمه ظاهرا فان لم يمكن وجوده بدون المدلول كان استلزامه قطعا لا ظاهرا وان امكن
وجوده بدون المدلول في بعض الصور واستلزمه في صورة اخرى فان لم يتوقف كونه مستلزما له على انضمام قيد اخر اليه لزم
الترجيح من غير مرجح لان ذلك الشيء تارة ينفك عن المدلول وتارة لا ينفك عنه مع تساوي نسبة الوقتين وان توقف كان المستلزم للدليل
هو المجموع لا ما فرض دليلا ثم ذلك المجموع ان امكن انفكاكه عن المدلول استحال استلزامه الا بقيد اخر ويتسلسل وان لم يمكن كان
دليلا قطعيا لا ظاهرا لا يقال الدليل الظاهر هو الذي يستلزم كون المدلول اولى بالوجود والاولوية غير مستلزمة الى الوجوب وهذا المعنى
ملازم له ابدا لانا نقول لا يعقل الاولوية من دون الوجوب لان العدم مع الاولوية ان امتنع كانت وجوبا والا امكن حصوله معها
تارة والوجود اخرى فتخصيص احدهما بالحصول دون الاخر ان توقف على انضمام قيد الى الاول كان هو الرجحان وان لم يتوقف لزم ترجيح الممكن من غير
مرجح فثبت ان الذي لا يستلزم الشيء قطعا لا يستلزمه بوجه من الوجوه فثبت انه لو وجد في الواقعة حكم لكان عليه دليل قطعي
ولما انعقد الاجماع على انه ليس كذلك علمنا انتفاء الحكم الثالث الاجماع على ان المجتهد مامور بالعمل بمقتضى ظنه ولا معنى لحكم الله
تعالى الا ما امر به فاذا كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وعمل به كان مصيبا للقطع بانه عمل بما امر الله تعالى به فكل مجتهد مصيب
الرابع لو حصل في الواقعة حكم معين لكان غيره باطلا وهو يستلزم التالي امورا اربعة الاول انه لا يجوز من الصحابة تولية بعضهم
بعضا مع المخالفة في المذاهب لان التمكين منه تمكين من ترويج الباطل وهو غير جائز لكنه قد وقع فان ابا بكر ولى زيدا مع
مخالفته اياه وولى عمر شريحا مع مخالفته في كثير من الاحكام الثاني يلزم ان لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك الثالث
كان يجب نقض احكام مخالفيهم بل الواحد منهم حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضى بقضايا مختلفة ولم ينقل النقض
الرابع اختلفوا في الدماء والفروج والخطاء في ذلك كبيرة فانه لا فرق بين ان يمكن غيره بفتواه الباطل من القتل واخذ المال وبين ان
يباشرهما في كونه كبيرا وجب تفسيق فاعله والبراءة منه ولما لم يصحبه شيء من ذلك علمنا انتفاء الحكم لا يقال لم لا يجوز ان يكون لله
الخطا صغيرة فلم يجب الامتناع من التولية ولا المنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سلمنا انه كبيرة لكن انما يلزم هذه الامور
لو حصل في المسائل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه الشبه وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر
وسقوط الاثم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بما روي عن الصحابة من التصريح بالتخطئة ولان الصحابة اختلفوا في العقد
لابي بكر فقالت الانصار منا امير ومنكم امير فكانوا مخطئين لما فهم من ان الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطا البراءة والفسق فكذا
هنا ولانهم اختلفوا في مانع الزكاة هل يقاتل وقضى عمر في الحاملة المجهضة بالرعب وكان علي بخلافه النص ويمنع كون الاختلاف في
في الدماء والفروج كبيرا فانه لم يمتنع كون الاقوال المختلفة صوابا على مذهبكم او ان يكون الخطا فيها صغيرا ويمنع تساوي
مباشرة القتل والغصب والتمكين منهما بالفتوى الباطل ولم لا يجوز ان يكون تمسكهم بذلك بما يشبه الدليل سببا لسقوط العقاب
والتفسيق لانا نجيب عن الاول بان الدليل على كونه كبيرة لو كان خطا انه تارك العمل بما امر الله تعالى فيكون عاصيا فيستحق النار
وعن الثاني ان غموض الادلة وكثرة الشبه ثابتة في العقليات مع ان الخطا فيها كفر او فسق وعن الثالث ان ترك البراءة والتفسيق
مع التمكين من الفتوى والعمل متفق عليه ممن نقلتم عنهم التصريح بالخطئة فلا بد من التوفيق وقد تعذر صرفه الى كون الخطا صغيرا
لما بيناه فطريق التوفيق ليس الا صرف ما نقلناه الى الحكم وما نقلتم الى الخطا انا لا ندعي التصويب في كل الاختلافات في المسائل

الشرعية حتى يصير ما ذكرتم وانتم تدعون الخطاء في كل الاجتهادات فيشترك ما ذكرناه في محل الخطاء فتعلق ما انا فيه في المسئلة نص قاطع او
على ما ادلتم فيستقصر المجتهدين في وجوه الاستدلال واما الانصاف فانهما لم يسمعوا ذلك الحديث لا جرم لم يتحقق التفسيق والبراءة في مثل
هذه المسائل فان كل واحد من المجتهدين يعرف حجة صاحبه فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطاء بعد العلم به فاحد البابين من
من الاخر وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في مانعي الزكوة وقتال الجهمية وقوله لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة في الدماء
والفروج حقة فلم لا يجوز ان يكون الخطاء فيها صغيرا قلنا قد بينا الدليل على كونه كبيرا فانه عم قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة
جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله وهذا وامثاله مما لا يحصى كثيرة يدل على ان الخطاء كبيرة الخامس لو كان المجتهد مخطئا
لم يحصل القطع بكون الخطاء منه معفوا او قد حصل فهو غير مخطئ بيان الشرطية انه لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك
الوقت اما ان يجوز المخطي كونه مخلا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجوز كان كالساهي عن النظر الزايد فلم يكن مكلفا بفعله
فيستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطئا هنا خلف وان جوز كونه مخلا بنظر زايد فاما ان يعلم في تلك الحالة انه معفو له اخلاله بذلك
النظر الزايد او لا يعلم فان علم لم يصح لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها غفر له ما بعدها لانه ان اقتصر على اول المراتب غفر
له ما بعده وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر له ما بعدها ولا يتميز له بعض تلك المراتب من بعض ولانه لو عرف تلك
المرتبة لكان مغرى بالمعصية لعلمه بانتفاء المضرة عليه في ترك النظر الزايد مع كونه مشقة فاذن لا يعرف تلك المرتبة واذا لم
يعرفها جوز ان لا يغفر له اخلاله بما بعدها من النظر وجوز ايضا في كل مخطئ من المجتهدين انهم لم ينتهوا الى المرتبة التي يغفر لهم ما
بعدها وهو يقتضي تجويز كونهم غير معفو لهم فظهر انه لو كان مخطئا لما حصل القطع بكونه معفوا لكنه حصل القطع بذلك لانهم
اتفقوا من زمن الصحابة الى يومنا هذا على ان ذلك معفو وفعلنا ان المجتهد ليس بمخطئ السادس قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم جوز تقليد اصحابه وقد كانوا اختلفوا في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم او الاجتهاد لكان قد حرم على الخطاء والمصير
اليه وهو باطل السابع انه عم لما رتب معاذ الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصحيحكم بتصويبه مطلقا ولم يفصل بين حالة
[illegible] فالمجتهد مصيب مطلقا الثامن تعيين الحق يستلزم نصب دليل قاطع رفعا للاشكال وقطعا للحجة كما هو شان
صاحب الشرع في كل ما ادعى اليه لقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو كان عليه دليل
قاطع لوجب الحكم بفسق مخالفه التاسع لا خلاف في ترجيح الادلة المتقابلة في المسائل الاجتهادية بما لا يستقل باثبات اصل الحكم ولا
نفيه فلو كان الدليل من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم فكان حقا والجواب عن الاول ان على
الحكم دليلا ظاهرا لا قطعيا ولا يلزم الكفر ولا الفسق فان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان تكليفه طلب ذلك الحكم الذي عينه
الله تعالى ونصب عليه ذلك الدليل الظاهر فان اجتهد واخطاء ولم يصل الى الحكم وظن شيئا اخر تغير التكليف في حقه وصار مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه ويخرج من كونه حاكما بما انزل الله بغيره فيسقط ما ذكروه من الاستدلال وهو الجواب عن الثاني لانا لا نسلم ان المجتهد
بعدما اجتهد وظن ان الحكم كذا انه مكلف بالعمل بمقتضى ظنه وحكم الله تعالى في حقه ليس الا ذلك لكن يجوز ان يقال انه قد اخطأ
في الاجتهاد وكان مامورا بذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه قبل الاجتهاد ومع وقوع الخطاء تغير التكليف وما
ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال ولان هذه الدلالة تنتقض بما لو وجد نص في المسئلة ولم يجده المجتهد بعد الطلب ثم ظن بمقتضى
القياس خلاف ذلك الحكم فانه مكلف حينئذ العمل بمقتضى ذلك القياس مع الاجماع على كونه مخطئا في هذه الصورة فجوابهم جوابنا
ومن المصوبة من منع الخطاء في هذه الصورة فالاصل الجواب ما تقدم وهو الجواب عن الثالث لانا انما نوجب البراءة والتفسيق لو
خالف حكم الله تعالى لكنه بعد الخطاء مكلف بالعمل بمقتضى ظنه فيكون فاعلا لحكم الله تعالى فلا يلزم شيء مما ذكروه وفيه نظر فان الحكم
تابع للمصلحة لا للظنون ولا نسلم تغير حكم الله تعالى باعتبار حصول ظن غير الحكم المعين بل الحق في الجواب ان التكليف لم يتغير نعم لا ياثم
ولا يستحق من حيث العذر الحاصل له باعتبار انه مكلف باصابة الحكم المعين مستندا الى الدليل الظاهر فلو حصل له
ظن غيره لتقصير في اجتهاده ظن اصابة الحق فاهمل استيفاء النظر باعتبار توهمه بسبب ظنه انه فعل المامور به وعن الخامس
ان المرتبة التي عندها يحكم بكونه معفوا له ما بعدها هي الاتيان بما يقدر عليه من غير تقصير وعن السادس انه معارض بقوله عم

اجتهد واخطا

اجتهد واخطاء فله اجر واحد واثمه ليس فهو خبر واحد وما ذكرناه دلائل قاطعة فلا يصلح للمعارضة وهو الجواب عن السابع وعن
الثامن لا مانع من اقتضاء الحكمة طلب ظن ذلك الحكم بناء على الادلة الظنية لا طلب العلم به فلا يجب نصب دليل قطعي ولا يلزم حصول
العذر وعن التاسع انه متقيد بتسليم ان الترجيح قد يكون بما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من اعتبار جنس من الدليل ورجح لا يكون المرجح
دليلا ولو كان دليلا فلا نسلم وجوب ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر البحث الرابع في القول بالاشبه هذا البحث على
راي الامامية ومن وافقهم في ان لله تعالى في كل مسئلة حكما معينا وانما ياتي على راي المصوبة وقد اختلف القائلون بعدم الحكم
فقال بعضهم بالاشبه وهو انه لم يكن لله تعالى فيها حكم لكن لو حكم لم يحكم الا بكذا ونفاه المحققون وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه
ان كان هو العمل باقوى الامارات وكان موجودا كان الاصوب وادعى بالاجماع على وجوب العمل باقوى الامارات فيكون الحكم بذلك
الاشبه هو اقوى الامارات واما اذا كان الاشبه شيئا غير العمل باقوى الامارات استحال ان يكون مصلحة للمكلف اذ لا قائل
بوجوب حكم في كل واقعة لو نص الله تعالى على حكم فيها لنص عليه مع كونه مصلحة للمكلف وان كان مصلحة فان قلنا بوجوب
رعاية المصالح كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة وجب ان ينص الله تعالى عليه ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب كما
هو راي الاشاعرة جاز ان ينص على غيره فيبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه وان لم يكن مصلحة ولا مفسدة
فهو انما يتمشى على راي الاشاعرة الذين نفوا وجوب رعاية المصلحة في الاحكام وكل من قال بذلك قال انه لا يتعين عليه ان يحكم
على صيغة معينة بل له الحكم كيف شاء فيمتنع القول بالاشبه احتج القائلون به بوجهين الاول قوله عم اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله
اجر واحد صرح بالخطاء وليست لاحدها محل النص واجماع الامارات على انه لا حكم فيكون لاجل حكم مقدر وهو الاشبه الثاني
المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا وجب ان يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه
ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع انه تعالى لم ينص عليه ولا اقام عليه دلالة ولا امارة فكيف
يكون مخطئا بالعدول عنه وكيف ينقص ثوابه اذا لم يظفر بما لم يكلف باصابته ولا سبيل له الى اصابته الخامس في فصل التنازع
بين المجتهدين المختلفين اعلم ان القائلين بان المصيب واحد اوردوا على المصوبة اشكالا وهو ان تصويب الكل يفضي الى التنازع بحيث لا
يمكن حله كما قلنا في الزوج لو قال لامراته انت باين وكانا مجتهدين ثم راجعها وكان الزوج شافعيا يرى الرجعة والمراة حنفية ترى ان الكنايات
بواين فههنا يمكن الزوج شرعا من مطالبتها بالوطي والمراة مامورة بالامتناع ولا يمكن قطع هذه المنازعة قال المصوبون هذا
الاشكال وارد عليكم ايضا فان المخطئ مطلقا لا يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعلم كونه مخطئا فهو وارد عليكم ايضا
وطريق التخلص ان يقول الحادثة ان لم تتعلق الا بمجتهد واحد عمل على ما يقتضيه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات فيه فليتخير بينهما
او يعاود الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره فان كان يجري فيها الصلح كالاموال اصطلحا فيه او رجعا الى الحاكم فيفصل بينهما
او قلد وان لم يجد رضيا بمن يحكم بينهما فان حكم لزمهما ولم يجز الرجوع عنه وان لم يجر فيه الصلح كالمسئلة المفروضة رجعا الى
من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او محكما او لم يكن فانه لا يجوز للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما
وان كان مقلدا فان كانت الحادثة تختص به عمل على ما اتفق عليه الفتوى فان اختلف اهل الفتوى عمل بفتوى الاعلم الازهد فان استووا
تخير بينهما وان تعلقت بغيره فعل كما تقدم في المجتهدين السادس في نقض الاجتهاد اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان في حقه مثل ان
يكون قد ادى اجتهاده الى جواز التزويج بغير ولي او الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فيهما فان كان الحكم الاول
قد اتصل به حكم حاكم وقضاء قاض سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينتقض النكاح وكان صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل به فقد تاكد
فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة على حكم الحاكم ومصلحته وفيه نظر لان الحكم من القاضي تابع للحكم في ظنه لا متبوع فان الحكم
عندنا لا يتغير بحكم القاضي وعدمه فان كان شايعا لم يتغير وكذا ان كان غيره فلا يصير حكم القاضي ما ليس بحلال حلالا وان لم
يتصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها لانه لو امسكها والحال هذه لكان مستديما للاستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما يعتقد تحريمه وهو
خلاف الاجماع وان كان قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد
اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد المفتي والحق وجوبها كما لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من هو
من اهله في القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى تخليصا

ويمنع عدم كثرة الاتفاق فان حكم المتعقلات في الماهية واحد وحال الامثلة التي ذكرها كالكتابة وغيرها انما كانت مثل هذه
لمى الى المتنازع انتفى الفرق بين القليل والكثير الى الحليل ومعنا الحكم فيها فلا امتنع القتل على الله القتل لا يفيد اليقين سلمنا
عدم وقوع الاتفاق لكنا اذا لم يمكن الاتفاق لكن انا لم يكن الاتفاق ببعض الجهات معلوم السبب دون سائر الجهات فانه من الجائز ان يعلم
الله تعالى ان مصلحة المكلفين اكل الطعام الحلو في هذه السنة ويعلم انهم خلقوا على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو فاذا
كان تناول الطعام الحلو مصلحة المكلف ولم يمكن جهله بكون الفعل مصلحة ما يفعله في هذه الصورة من الاقدام
عليه واكثر اوقاته سلمنا تقتضيه ذلك في الكثير لكن في التقليد والاجماع ممنوع وعلى الثاني يمنع وجوب تقدم التمييز بين الحسن و
القبح على الفعل لما تقدم في الجواب عن الاول سلمنا لكنه حاصل هنا اذ التقدير امن المكلف من فعل القبيح واي فرق بين نصب
امارة قبل الفعل وبين جعل الامارة نفس الفعل فانه على التقديرين يامن الخطأ ولا يلزم ما قالوه من تقدم الامن من فعل
القبيح لعدم تقدم الامارة وعلى الثالث والرابع ان الله تعالى لما نص في تلك الصورة بان المكلف لا يختار الا الصواب فلو قلت
انه لا يجوز [illegible] الامر عبا بمتابعة ارادته ولا يلزم من عدم الالتزام موضوع ذلك عدم جواز التزام غيره له وعلى الخامس و السادس
ان قوله تعالى ثم انك لا تختار الا الصواب وقد يكون في زمان متأخر وما ذكره في زمانه متقدم فلا تنافي فيأتي الفصل الثاني في التقليد
وفيه مطالب الاول في ماهية التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة مأخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك
كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي ص والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع
العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي ص والى ما اجمع عليه اهل العصر الى قول المفتي وعمل القاضي بقول
الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول النبي ص ووجوب الرجوع الى حكم الاجماع وقبول الرسول ص
والآيات الدالة عليه ووجوب قبول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وفيهم الادلة على الخصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال
والنزاع لفظي واما المفتي فهو الفقيه وقد تقدم والمستفتي مقابله واعلم ان المفتي اما ان قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا يكون فان كان الاول
فما ادى اليه اجتهاده لا يجوز له مخالفته ولا التقليد فيه وان لم يكن فلا اجتهد فقد ذهب قوم الى انه لا يجوز له اتباع غيره وان كان الثاني
فانه [illegible] فافتوا احتلفوا في جواز التقليد له وكذلك اختلفوا فيما اذا بلغ دون رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد واذا تقرر هذا فان
كان الاجتهاد متجزيا ظهر الفرق بين المفتي والمقلد فان كل عالم من غيره في مسألة فهو مفت بالنسبة الى ذلك الغير والغير مستفت وان لم
نقل بالتجزية فالمفتي هو الذي يكون من اهل الاجتهاد وما فيه الاستفتاء فهي المسائل الاجتهادية من الفرعيات دون العقليات
المطلب الثاني في المفتي وفيه مباحث الاول انه هل يجوز خلو الزمان عن المجتهد ام لا اختلف الناس في انه هل يجوز خلو عصر من الاعصار
عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم وجوزه آخرون اما الامامية فان الزمان عندهم لا يجوز خلوه
عن المعصوم عنده مع وجود التكليف لكنه لا يسمى مجتهدا لان الاحكام عندهم متلقاة من الوحي او مستنبطة منه واما المعتزلة فالقائلون
بوجوب التكليف او جوازه جوزوا مجتهدا في كل عصر فيه تكليف لامتناع التكليف بما لا يطاق احتج الموجبون بوجوه الاول قوله لا تزال
طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وفيه نظر لعدم الملازمة بين ارتكاب الحق ووجود المجتهد لجواز
الاستناد الى قول المعصوم [illegible] الاصابة وانما اتفاق الثاني قوله ص واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك
قال انتم اصحابي اخواني قوم ياتون بعدي يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وفيه نظر لعدم دلالته على وجود
المجتهد كل وقت بل يدل على وجود قوم صلحاء حال فساد الناس وليس ذلك من الاجتهاد في شيء الثالث قوله ص العلماء ورثة الانبياء والحق
الامة بالوراثة هذه الامة واخر الانبياء باق الى العلم بعدهم وفيه نظر لدلالته على استحقاق الارث للعلماء وورثة الانبياء واخر الا
باق الى الوراثة هذه الامة واخر الانبياء [illegible] لا على وجود الوارث الرابع التفقه في الدين والاجتهاد فرض كفاية فلو اتفق الكل على تركه
ولو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطأ والاضلال وهو ممتنع بما تقدم في دلائل الاجماع وفيه نظر اذ ترك الواحد
على الكفاية قد لا يتعقبه الاثم بان يظن كل طائفة قيام الغير به الخامس ان المتنازع ذلك الخامس طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد
فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفة الاحكام لزم تعطيل الشريعة واندراس الاحكام وهو ممتنع وفيه نظر لمنع حصر الطريقة
في الاجتهاد واعترض على النصوص بالمعارضة بقوله ص بدأ الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن

يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله ص تعلموا الفرائض
وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وقوله ص خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر
لا يعبأ الله بهم وفيه نظر لعدم دلالته على خلو العصر من مجتهد فان غرابة الاسلام قد يجامع وجود مجتهدين قليلين وكذا انتقاص
العلماء يصدق مع قبض الاكثر ونسيان الفرائض لا يستلزم نفي المجتهد وانتهاء الحال الى الحثالة قد يجامع قلة المجتهدين كما يصدق في
عدمهم وعلى الاخير بان التفقه في الدين والتأهل للاجتهاد فرض كفاية في كل عصر اذ لا يمكن اعتماد العوام على الاحكام المنقولة
اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين في العصر الاول بالنقل المغلب على الظن ولكن لا نسلم امتناع ذلك وفيه نظر لما ياتي من امتناع
تقليد الميت واحتج المجوزون بان الامتناع ليس ذاتيا لعدم المحال لو فرض واقعا ولا بغيره لاصالة عدمه الثاني في تكرار الاجتهاد
المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ما وافتى به ثم سئل ثانيا عن تلك المسألة هل يجب عليه الاجتهاد ثانيا ام لا قال قوم يجب تكرار
الاجتهاد لاحتمال ان يتغير اجتهاده فيطلع على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل الواجب وخرج عن عهدة التكليف
بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا وقال قوم لا يجب لانه فعل الواجب وخرج عن عهدة
التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا وقال آخرون بالتفصيل وهو ان يكون
ذاكرا للطريق الاول فهو مجتهد ويجوز له الافتاء كما لو اجتهد في الحال وان نسيه لزمه ان يستأنف الاجتهاد لانه حكم من غير اجتهاد
وفيه نظر لا يصير المجتهد لا يفتي الحكم وهذا انما يجب العمل بما ظنه ولان تجويز الاطلاع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا او منع من العمل
بما اداه اجتهاده مع الذكر او النسيان لم يستقر العمل بالاجتهاد الا مع افادة اليقين لوجود المانع على كل تقدير اذا عرفت هذا
فلو اجتهد لم يمنع منه لجواز ان اداه اجتهاده الثاني الى خلاف فتواه في الاول رجع عن الاول وافتى بالثاني ويعرف المستفتي
اولا برجوعه عن ذلك القول لان المستفتي انما يعول على قوله فاذا ترك هو قوله بنفسه بقي قول المستفتي بغير موجب وقد روي عن ابن
مسعود انه كان يقول في [illegible] الولاة انه مشروط بالدخول فذكر الصحابة فكرهوه وان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى المستفتي
وقال سالت اصحابي فكرهوا الثالث في الافتاء عن الحكاية اختلفوا في ان من ليس من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذاهب
غيره من المجتهدين وبما يحكيه عن الغير فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند
غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة قال و
آخرون بالجواز ان ثبت ذلك عنده بنقل من يثق بقوله وقال آخرون بالتفصيل وهو من وجهين الاول قال قوم ان كان المفتي مجتهدا
في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع على مآخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرته التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا
من الجمع والفرق والنظر والمناظرة كان له الافتاء تميز له عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى
وان لم يكن كذلك فلا الثاني قال آخرون ان حكي عن ميت لم يجز له الاخذ بقوله اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع مع خلافه بعد موته
[illegible] فدلت على انه لم يبق له قول وفائدة تصنيف الكتب مع موت مصنفيها استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث في كيفية
بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه واعترض بان الراوي ان كان ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الفقيه العالم
الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل عند العامي ظن صدقه فيظن ان حكمه ما رواه له والعمل بالظن واجب فيجب على العامي العمل
به والانعقاد الاجماع [illegible] في جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لعدم المجتهد في هذا الزمان والاجماع حجة وفيه نظر لا يصير
المجتهد عاميا فلا نسلم ثبوت الاجماع وان حكي عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير المحكي له العمل به وكذا
ان لم يسمع منه [illegible] الرجوع الى عدل وجهان فيما يحكيه عن المجتهدين فان رجع الى الحكاية عمن يوثق به فحكمه حكم السماع كان النبي ص كان
ينفذ الاحاد الى القبائل ليعرفوهم الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب
عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان ص يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل لكثرة ما يتفق من الغلط في
الكتب هذا هو الاجود عندي المطلب الثاني في المستفتي وشرائط الاستفتاء ومحله وفيه مباحث الاول في العامي اتفق المحققون على
انه يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه
ذلك والاخذ بقول المفتي وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز

وذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها من العبادات احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال
وهو عام لمن لا يعلم فهو عام ايضا وفيه نظر اما اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلورود معرفتها بالسؤال
الرجال فيحمل عليه الثاني الاجماع فانه لم يزل العامة يستفتون من الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول
المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا
الثالث العامي اذا حدثت به حادثة كان متعبدا بشيء للاجماع وليس محالا بل لا بد من طريق وليس الحجة والنظر في الدليل المثبت للحكم
لافضاء ذلك الى تعطيل المعاش والاشتغال الفكري في فروع المسائل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل
وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولقوله عم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ولا يكون التمسك بالبراءة
الاصلية اجماعا الرابع لو لزمه الاستدلال لم يكن محالا الا لعقله لوجهين الاول ان الصحابة لم يلوموا تاركي طلب العلم ولم يطالب
رتبة المجتهدين اولى لكان لعقله الثاني فيتعذر ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بيناه ولحال الحدوث الواقعة والا لوجب عليه اكتساب
صفة المجتهد من صغره ولحال الحادثة وهو غير مقدور لا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بالخبر الواحد ولا يجوز
التمسك بالظواهر المحتملة ونحن نسهل الامر عليهم فانهم قالوا ثبت ان الاصل في كل اللذات الاباحة وفي المضار التحريم فان ورد
في بعض الحوادث نص قاطع متنه ودلالته تقتضي تغيير ذلك الاصل علمنا به والا وجب التمسك به والعامي ان حدثت به حادثة سوء
شيء من الزكاة وحكم العقل فيه وان كان في معاينة البلد فينبه المفتي على حكم العقل وكان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال
في مسائل الاصول لكنه لا يمنع من معرفة هذا القدر اليسير لا توجد نص قاطع المتن والدلالة لا بد له ما دون اشارة من قول المفتي
وان لم يوجد نبه على حكم الاصل ويمنع من التقليد فيندفع عن الموجبين للعمل بالقياس وخبر الواحد اما من يمنعها فلا صعوبة
ولو منع المعاش عن ذلك لكان منعه عن وجوب النظر في مسائل الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد ومعلوم
ان الصحابة كانوا يلومون من لم يتعلم الكلام في اول زمانه علمهم لانا نقول لا في معرفة مسائل الاصول معرفة ادلة التوحيد والنبوة
اجمالا لا تفصيلا في متعلميه يحصل بادنى تامل بخلاف فروع الشرع المفتقرة الى علوم كثيرة وبحث شديد وانما يتم هذا الفرق اذا حصل الفرق
بين صاحب الجملة والتفصيل فهو باطل لان الدليل المركب من مقدمات عشرة مثلا لو حصلت مقدماته للمستدل بأسرها حصل العلم
من غير زيادة لان العشرة مستقلة بالانتاج فيحصل من الجزم اليقيني بتمامه وان لم يحصل العلم بأسرها بل حصل بعضها بالضرورة او بالدليل
والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى التقليد فالمستدل بالدليل لا يبقى له الزيادة كما قلنا لصاحب الجملة ثم يكفيه الاستدلال الاعلى ثبوت
الصانع بحدوث المحدثة وهو باطل لان هذه الجواهر لا تنفك ابدا عن حركة وهو معلوم للعوام وذلك القدر كاف وهو غير معلوم لم
فانهم ما لم يثبت انه ليس بجسم لم يجب اسناده الى المختار فتقطع العلمي بانه مفتقر من دون الاستدلال عليه فيكون تقليدا في هذه المقدمة
وفي النتيجة واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن نبي لو استدل بجعل نبوته من غير ان يبرهن علم انه من فعله تعالى دون خاصية
نفس الرسول او خاصية دواء او عقاقير او ملك وعلم انه تعالى فعله لغرض التصديق لا غير كان مقلدا في بعض المقدمات فكذا في النتيجة مثلا
فرق بين صاحب الجملة والتفصيل فلم يبق الا ان يقال الادلة الاصولية على التفصيل سهل وهو ممنوع او انه يجوز التقليد فيها فينتفي الفرق
بينها احتج المانعون بوجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والتقليد قول بغير العلم فكان منهيا عنه الثاني انه تعالى ذم
المقلدين في قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقال الكوفيون بحقانية النبي على المخاطبين الثالث قوله عم طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلم بفروع الشرعية داخلا فيه الرابع القول بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه
يقتضي جواز تقليد من منع من التقليد فيكون باطلا الخامس قوله عم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقا السادس التقليد
استحباب ما لا يؤمن معه الخطاء والضرر فيكون منهيا عنه بيان ذلك انه لا يأمن من فسق من قلده وكذبه وغلطه في الاجتهاد فيلزم امر العامي
باتباع الخطاء والكذب والفسق وهو غير صادر من الشارع الحكيم السابع لو جاز التقليد في الامور الشرعية لجاز في مسائل الاصول
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لجواز التقليد هناك ليس الا حصول امارة توجب ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب
وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء بالفتوى في الاصول والجواب عن الاول المنع من الظنون التي يجب العمل بها ما هو المنهي وفيه اللفظ
وارد في الجنايات وخبر الواحد والقياس انه يجوز العمل بها ويختص بالشهادة ولانه مشترك الالزام فان النظر والاجتهاد لم يحصل

الظن وهو قول

الظن وهو قول بما ليس معلوم ولا بد من سلوك احدهما ولا يمنع الاية دليل على تعيين امتناع احدهما فان الواجب حملها
على ما لا يعلم فيما يشترط فيه العلم وعن الثاني بالحمل على ذم المقلدين فيما يطلب منه العلم جمعا بين الادلة وعن الثالث انه مخصوص
بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين القائلين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان
العلم وعن الخامس انه لا يدل على الوجوب ولو دل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب فلا يلزم دخول صورة
النزاع فيه سلمنا عمومه لكن يحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن السادس انه مشترك الالزام فان العامي
وان اجتهد فلا يامن من وقوع الخطاء فيه بل هو اقرب الى الخطاء لعدم اهليته وعن السابع لما تقدم من الفرق بين ما يطلب
فيه العلم وما يطلب فيه الظن واما نحو جواز التقليد في مسائل الاجتهاد وغيرها فلانا لو كلفناه الفصل بين الامرين لكنا قد
الزمناه ان يكون من اهل الاجتهاد لتوقف الفصل عليه فيعود المحذور احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق فيه واحد
فتجويز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في خطاء بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب المنع
من ان كل مجتهد مصيب سلمنا لكن لا يامن في مسائل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من المفتي بل تركه ومن الاقدام بغير ما اداه اجتهاده
اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما يفتيه المفتي قلنا وكذا الامر في صورة النزاع **الثاني** في تعيين العامي الرجل الذي يرجع اليه
الواقعة ان كان معاصرا تعين وجب عليه الاستفتاء كما تقدم وان كان عالما فاما ان يبلغ رتبة الاجتهاد او لا والثاني يجوز له الاستفتاء
عن الاعلى والاول اما ان يكون قد اجتهد او لا فان اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد من خالفه ويعمل بقول غيره وان لم يجتهد
لم يجز له التقليد ايضا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز للعالم ان يقلد العالم
مطلقا وعن ابي حنيفة روايتان وبعض اصحابه وذكروا فيه وجوها الاول قال الشافعي في القديم يجوز له بعد الصحابة تقليد
الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم الثاني قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم الثالث قال بعض العراقيين يجوز التقليد
فيما يخصه دون ما يفتي به الرابع قال ابن سريج يجوز ان يقلد فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد لنا وجوه الاول
انه مامور بالاعتبار ولم يأت به فيكون عاصيا ولا ينتقض بالعامي لعجزه وفيه ما تقدم الثاني انه متمكن من الوصول بفكره الى حكم
المسألة فيحرم عليه التقليد كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطاء المحتمل عند القدرة على الاحتراز منه لا يقال
المعتبر في الاصول اليقين ولا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد
في الاصول دون الفروع وينتقض ما ذكرتموه بتضيق القاضي حيث يجب عليه الفتوى ويتمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد
سوى وجوب العمل بغير حجة وينتقض بالقريب من الرسول عم فانه يجوز ان يسأل الواسطة مع تمكنه من سؤاله عم لانا نجيب
عن الاول انا اوجبنا على العامي تحصيل اليقين لقدرته والدليل حاصل فوجب عليه تحصيله حذرا من الخطاء المحتمل وهذا المعنى
حاصل في مسئلتنا المجتهد والدليل المبين للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطاء المحتمل والظن
الضعيف وعن الثاني ان الدليل لما دل على علم في قضاء القاضي بالاجتهاد والعمل به قلنا بذلك الدليل وعن الثالث بمنع
الاكتفاء بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤال الرسول عم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
والعالم قبل اجتهاده لا يعلم فكان له السؤال الثاني قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لنفوذ
امرهم على الامراء والولاة الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الفقيه مطلقا فيتناول العالم كالعامي
الرابع اجماع الصحابة عليه فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر
عليه احد من الصحابة كما تقدم لانا نقول الاصحاب قبلته خالف فيه لانا نقول لانه لم ينكر جوازه لكنه لم يقبله ولكن لا يوجبه حتى يجوز له ذلك
الخامس حكم يسوغ فيه الاجتهاد فيجوز لغير العالم به تقليد العالم به كالعامي للاجماع على وجوب العمل بالظن المستند الى قول المفتي السادس
الاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد بل عن العامي فيجب عمل المجتهد به اعتمادا على عقله ودينه وهنا قد اخبر المجتهد عن مقتضى
اجتهاده فعمل به المجتهد بجواز العمل به اولى السابع انه اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل
ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون والجواب عن الاول انه يقتضي وجوب السؤال وهو منفي في حق
العالم اجماعا ولانه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد بعد اجتهاده لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل ظان وهو منفي بالاجماع ولانه امر

بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه فيحمل على السؤال عن وجه الدليل وفيه نظر لان المراد بالعلم هنا ما يشمل العلم والظن
لكن المسئول اهل الذكر اى العلم والمسئول هنا ليس بعالم فامتنع السؤال المذكور وعن الثاني بمنع عموم وجوب الطاعة على كل
شيء ولان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ولو حملت الاية على تناولها صورة النزاع لوجب
التقليد وهو منفي اجماعا وفيه نظر لان العموم بالاية تام بالتعميم ولا المعول عليه بالنسبة الى الله تم وكذا في المطعون عليه
لانعقاد الفعل ويمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت او لعجزه من الاعذار وعن الثالث
ان الاية دالة على وجوب الحذر عند انذار الفقيه لا مطلقا كما ادعاه وهو حق لما اوله فانا نوجب الحذر بروايته وفيه نظر لان الا
عقيب التفقه انما يعم منه الافتاء وعن الرابع يحتمل ان يكون المراد من غيره التحاكم طريقه … العدول وعن الخامس بالفرق فان
العامى ملجأ الى التقليد بخلاف العالم وعن السادس ان المفتى بعد ما بني اجتهاده على خبر الواحد فاذا عمل به المجتهد او لا كان
احتمال الغلط فيه اقل مما اذا تلقاه غيره وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتى اقرب من اجتهاده او مساويا او اضعف وعن السابع
المقصود الظن يجب العمل به اذا لم يمنع منه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية يوجب العدول عنه **البحث الثالث في**
شرايط الاستفتاء الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يصح المفتي وصفاته الاول الاجتهاد الثاني الورع ولا
يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك باشتهاره منتصبا للفتوى وتشهد
الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والافتقار الى ما يفتيهم به واتباع المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد
من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وانا اعلن المجتهدون فان اتفقوا على الحكم وجب
على المستفتي العمل به وان اختلفوا فهل يجب على المستفتي الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى
قوة ظن المجتهد وهو قول لجماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل وابن سريج من الشافعية والقفال منهم والكتاب العزيز
يدل عليه وهو قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال … كالقاضي ابي بكر
وجماعة من الاصوليين والفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في الرجوع الى من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام
في ترك النظر في احوال العلماء وهو ممنوع فاذا اجتهد فان ظن الاستواء مطلقا تخير في تقليد من شاء كالدليلين المتعارضين ولا
ترجيح وقيل يعتبر … كالاجوز استواء امارتي الحل والحرمة وقيل يسقط التكليف لانا نحيله الا ان يفعل ما شاء وان
ظن الرجحان مطلقا تعين عليه العمل بقول الراجح كالو حصل للمجتهد رجحان احدى الامارتين وان ظن رجحان كل منهما على الآخر
باعتبار ففيه صور الاول ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم لزيادة … ولهذا نقدم في
الصلوة ولان ظن اصابته الحق اقوى فيتعين العمل بقوله وقيل يتخير بينهما وليس بعيد الثاني ان يستويا في العلم ويتفاضلا في الدين
فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن ويحتمل التخيير لان مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد
الذي هو العلم الثالث ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه
لا من دينه وقيل يؤخذ بقول الادين والبحث الاول لا … العامي بما اشتهر بالظواهر فيقدم المفضول على الفاضل ويستفتي من يتعين
استفتاء غيره فيجب عليه الاجتهاد فيمن يقلده والبحث عنه ومن اجتماع القرائن فيه فانه لو جاز ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء
على بعض فليجز ان يحكم في المسئلة بما يقع له ابتداء اذ لا فرق بين الامرين لانا نقول ان اراد بالاجتهاد في معرفة الافضل استفادته
من تواتر الاخبار عن الفاضل بانه افضل من … المفضول له ومن الامارات الدالة عليه والقرائن التي لا تخفى دون البحث عن نفس
العلم فهو مسلم ونحن نشترطه ونوجبه اما لو اراد غيره فلا **تذنيب** اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها
لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره مع مساواته لا فيه نفسه وهل له اتباع
غير ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فيه فمنعه قوم وجوزه اخرون وهو الوجه عندي لان العلماء لم يوجبوا في كل عصر على من استفتاهم في حكم ان
في جميع الاحكام ولم … الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان ذلك واجبا لما
سوغوا السكوت عنه ولان كل مسئلة لها حكم مختص بها فحكمها يتعين في المسئلة الاولى الاتباع لشخص معين فيما كان مخيرا في اتباع
من شاء وكذا في المسائل الاخر … وبعضهم منع من ذلك وليس بجيد اما لو عين العامي لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي

او ابو حنيفة

او ابو حنيفة او غيره وقال انا على مذهبه ملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فجوزه
قوم لان التزامه بمذهب معين غير ملزم له ومنع منه اخرون لانه بالتزامه لذلك المذهب صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة
معينة وقيل ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من اتباع غيره
هذا خلاف الجمهور واما الامامية فحيث كانت الامامة عندهم من اركان الدين واصلا من اصوله لم يجز التقليد فيها واوجبوا
اتباع … الاحكام **الرابع** في محله قد بينا انه يجوز التقليد في المسائل الفرعية الاجتهادية
وبينا الخلاف فيه واما المسائل الاصولية فالحق انه لا يجوز التقليد في مسائل اصول الدين كوجود الصانع وما يجب له و
يمتنع والنبوة والعدل وغيرها للمجتهد ولا للعامي بل يجب على كل واحد منهما النظر والبحث خلافا لعبيد الله بن الحسن العنبري
والحشوية والتعليمية حيث ذهبوا الى جوازه بل ذهب بعضهم الى وجوبه لنا وجوه الاول ان تحصيل العلم في اصول
الدين ممكن واجب على النبي ص فيكون واجبا علينا اما الاولى فلقوله تم فاعلم انه لا اله الا الله واما الثانية فلقوله فاتبعوه
وغيرها من الادلة الدالة على وجوب التاسي لا يقال يمتنع امكانه ايجاب العلم بالله لان المأمور ان لم يكن عالما بالله تعالى استحال ان يكون
عالما بامره وحال ما يمتنع ان يكون عالما بامره يمتنع كونه مأمورا به والا لزم تكليف ما
لا يطاق وان كان عالما به استحال امره بالعلم لاستحالة تحصيل الحاصل لانا نقول قد بينا ان المحق وجوب المعرفة والنظر
عقلي لا سمعي ودلالة السمع للمطابقة والتوافق الثاني القرآن دل على ذم التقليد في مواضع متعددة خرج عنه التقليد في المسائل
الفرعية لمشقة الاجتهاد فيبقى ذم التقليد في مسائل الاصول الثالث الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم
المحق من غيره بالنظر والاستدلال لا بان ما يقوله حق وصواب فاذن لا يجوز التقليد الا بعد الاستدلال واذا صار مستدلا
امتنع كونه مقلدا اعترض بالمعارضة بالتقليد في الامور الشرعية فانه لا يجوز تقليد المفتي الا اذا كان المفتي قد افتاه بناء على الدليل
الشرعي فان اكتفيت بالظن وان كان المفتي محلا للخطاء لان الخطاء فيه … فليجز مثله في مسائل الاصول وفيه نظر للفرق بين الخطاء في المسائل
الاصولية والفرعية فان الخطاء في الاولى يقتضي التكفير بخلافه في الثانية … الرابع النظر واجب
لانه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها توعد على ترك النظر والفكر
فيها فيكون واجبا والتقليد ترك لهذا الواجب فيكون حراما الخامس الاجماع على وجوب المعرفة … ويمنع والتقليد
ليس طريقا الى المعرفة لان تقليد من ليس بمعصوم لا يوجب العلم لجواز الكذب عليه ولانه لو افاد التقليد العلم لزم اجتماع
الضدين على تقدير تقليد من يعتقد الحدوث ومن يعتقد القدم ولان العلم الحاصل من التقليد ليس ضروريا لعدم الاشتراك وليس
نظريا لعدم دليله احتج المخالف بوجوه الاول ان النبي ص … الاعرابي الجاهل … تلفظه بالشهادتين وكان يحكم بايمانه بمجرد
تلفظه بها وما ذلك الا للتقليد الثاني معلوم ان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الشديدة والبحث الطويل والعوام
لم يمارسوا شيئا منها فتستند عقائدهم الى التقليد الثالث انه لم … احدا … الشهادة هل علمت حدوث الاجسام
ام لا وهل علمت حدوث الاجسام وهل علمت انه تعالى واحد ام لا الى غير ذلك من المسائل فعلم ان حصول تلك المسائل غير معتبر في الايمان
لا تقليدا ولا … الرابع النظر غير واجب للنهي عنه قوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يستلزم الجدال ولانه
راى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ولقوله … عليكم بدين
العجائز والمراد ترك النظر والبحث واجيب … ولانه لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام مطلقا
ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه ولانه لم ينقل عن النبي ص
ولا عن احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الانكار على العوام في ترك النظر بل حكموا باسلامهم … على جهلهم …
النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال بخلاف التقليد فانه اقرب الى السلامة فيكون اولى السادس الاصول اغمض
ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل كان الجواز في الاصعب اولى السابع الاصول والفروع سواء في التكليف بهما
فاذا جاز التقليد في الفروع فليجز في الاصول والجواب عن الاول ان فيه نظر لمنع الاكتفاء باللفظ … لو وقع الامر بالنظر
والفكر لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر

اولوا الالباب الى غير ذلك من الايات وفي الثاني نظر لان الصحابة لمشاهدتهم المعجزات وقوة معارفهم وصحة اذهانهم لا تحتاجون الى تعب شديد في ادراك معارفهم فلهذا لم يحتاجوا الى الطلب الشديد وفي الثالث نظر لاحتمال ان يكون فهمهم من حاله العلم بشرائط الاسلام او انه كان يجتزئ منه بذلك للتمرين ثم يتبين له بعد وقت ما يحتاج اليه من المعارف وعن الرابع بان المراد الجدل بالباطل لقوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ولهذا امر بالجدال بالحق في قوله وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال مطلقا منهيا عنه لما امر به والنظر غير منهي عنه لورود الثناء على فاعله في قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض ولم يثبت اسناد قوله عليكم بدين العجائز ولو ثبت لحمل على ارادة التفويض الى الله تعالى ولو لم ينظر الصحابة لزم نسبتهم الى الجهل بمعرفة الله وصفاته فيكون الواحد منا افضل منهم وهو باطل اجماعا واذا ثبت ذلك لزم ان يسلكوا طرق المعرفة ولم ينقل المناظرة منهم في ذلك لاتفاقهم على المطالب الحقة وصحة عقائدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك لاختلاف مسائل الفروع لتفاوت الظنون وهي اجتهادية متفاوتة وايمان منكري النبوة والصانع ومن بعدهم من العوام ترك النظر لحصول المعرفة الواجبة لهم وهي المعرفة المستندة الى الدليل وعن الخامس ان اعتقاد المقلد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر لانتفاء الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة لمحذور وهو احتمال كون المقلد كاذبا فيما يخبر المقلد به بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره وعن السادس ان المطلوب من الاصول القطع واليقين وذلك لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المطلوب فيها الظن وهو جواب عن السابع **الفصل الثاني في التعادل** وفيه مباحث الاول اجمعوا على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في نفسهما لزم حصول مدلوليهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه الباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عنده وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء انهما يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا او مباحا وقد يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب في ظنه انهما جهتا القبلة والحق انه يقول اما بالنسبة الى مجتهدين فلا نجد في مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى المجتهد الواحد فنقول بالجواز في القسمين معا لكن الاول لم يقع واخبر شرعا اما جواز الاول فالوجه ان تعارض العلية انما يمتنع لانتهاء جلائه بالنفي والاثبات وتعارض الظنون ليس كذلك وليس في العقل والسمع ما يخليه عنه واما جواز الثاني فلقوله تعالى في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين تخير في اخراج ايهما شاء لا تصافها بما يقتضي الواجب ولا اولوية لاحدهما والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء والولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا ماتا ولو صرفه الى الواحد منهما عاش فانه يتخير لعدم الاولوية ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل مشتمل لا بعينه فهو اما عدم وقوع الاول شرعا فلانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال او لا الزم اباحة الفعل وحظره في وقت واحد لمكلف واحد وهو محال ولا يعمل بهما او هو محال لانهما لما نصبتا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما لعبا وهو غير جائز على الله تعالى او يعمل باحدهما دون الاخرى فاما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح فيكون قولا في الدين بمجرد التشهي او لا على التعيين وهو يقتضي العمل باحدى الامارتين الا انا اذا خيرناه بين الفعل والترك وقد اباحه الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه لمعرض من وجوه الاول يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او لخطابها لا ما لا الثاني لم لا يجوز ان يقتضي التعادل التخيير وليس ذلك اباحة لجواز ان يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر لكن متى اخذت بامارة الاباحة فقد ابيح لك الفعل وان اخذت بامارة الحظر فقد حرمت عليك وليس هذا الا ان الفعل والترك مطلقا مباح هو اباحة وحظر في حالين متغايرين كالمسافر المخير في التمام والتقصير في احد الاماكن ان شاء صلى اربعا فرضا وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان وجوز تركهما بشرط قصد الترخص وكذا من عليه دين لصاحبه اذا اعطاه درهما فقد تعين قبله فتعليله درهم ان قبض وان ابيت فالاثنان احدهما منك عن الدين الواجب فان شاء قبلا الصدقة وحرم ضربهما وان شاء دفع الدرهمين من الواجب وكذا هنا اذا سمع المكلف قوله تعالى وان حجا

بين الاختين حرم عليه الجمع بين المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم كما قال عثمان احلتهما اية وحرمتهما اية الثالث سلمنا لكن هذه الادلة تتم عند تعادل امارة الحظر والاباحة والوجوب وامارة الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير مرجح فدليلكم على امتناع التعادل غير متناول لصور الصور الرابع سلمنا انه بالقول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط والعمل بغيرها لاحتمال ان يكون لله فيه حكمة خفية لا يطلع عليها الخامس التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا نزاع في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فان النزاع ليس في التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا السادس ينتقض ما ذكرتموه بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والآخر بالتحريم واستوى عند المستفتي فانه بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب عن الاول ان جواز الترجيح بالاحوط او بالاخف فرع وجوده بنفي التعادل وانه لا يخرج عن الكلام وعن الثاني ان كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع منه واذا حصل الاذن في الفعل لا بشرط الحجر فلا يبقى حظر البتة وهو معنى الاباحة قوله الفعل محظور بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة مطلقا قلنا انه باطل لان امارتي الحظر والاباحة ان قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عن ما هو الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها وان لم يرفع الحجر كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بشيء وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره وبعد تقدير ما ذكروه تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر فانهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل كان معناه ان امارة الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متباينين غير متلازمين على شيء واحد وكلامنا في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وايضا ان حكم بالاخذ باحدى الامارتين اعتقاد تعليقها فهو باطل لانها اذا لم يكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولانا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان ففي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان حكم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عن جزم بحيث يتصل بالفعل لا محالة كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع تعدد الاباحة والحظر لانه يكون ذلك الاذن في ايقاع ما يجب وقوعه او ممتنع وقوعه واما لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عرض ما يجاز عليه جاز له الترك فلو اراد الرجوع عنه بعد الاقدام على الفعل جاز له ذلك وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي الوجوب والحظر فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة كان ذلك قولا مبتدعا لم يقل به احد لانه اثبات لحكم لم يدل عليه دليل البتة وعن الرابع ان المقصود من وضع الامارة التوسل الى المدلول فاذا كانت في ذاتها بحيث يمتنع التوسل بها الى الحكم كان ذلك خاليا عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث وهذا الجواب عن وقوع التعارض في اذهاننا لان الرجحان حاصل في نفس الامر لم يكن وضعها عبثا ثم لو قصرنا في النظر لم ينتفع به اما اذا كان الرجحان منتفيا في نفس الامر كان الوضع عبثا واما وقوع الثاني فلما تقدم من الصور ولحجة المانع من التخيير بانه اما ان وجب كل من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يسوغ الاخلال به والتخيير بينه وبين ضده يقتضي تسويغ الاخلال به فالتخيير يخالف مقتضى الامارتين والجواب امارة وجوب الفعل تقتضي وجوبه فقط والمنع من الاخلال به على كل حال موقوف على عدم البدل الذي يقوم مقامه ومع التخيير لا يكون التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين وفيه نظر لان مقتضى الوجوب المنع من التخيير **البحث الثاني** في حكم التعادل ان وقع للامارتين في عمل نفسه تخير وللمفتي تخيير المستفتي في العمل بايهما شاء كما يلزمه في حق نفسه وللحاكم تعيين لا ان الخصومة لقطع التنازع وتخيير الخصمين يفتح باب المخاصمة لان كلا منهما يختار الاوفق له بخلاف المفتي ولا يمتنع عقلا ان يقضي الحكم بحكم احد الامارتين في قضيته ثم يقضي بالاخرى في غيرها الا ان يمنع مانع شرعي كما روي انه عليه السلام قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وما روي عن عمر انه قضى في مسئلة بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي محمول على انه لا يكون ذلك لتعادل الامارتين بل لانه ظن في الاولى امارة وفي الثاني قوة الاخرى **البحث الثالث** في تعدد اقوال المجتهد اذا نقل عن مجتهد واحد قولان

مسئلة واحدة فاما ان يكون في موضعين بان يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي آخر بتحليله او في موضع واحد والاول ان
علم التاريخ فان الثاني رجوع عن الاول ظاهرا وان لم يعلم حكي عنه القولان ولا يحكم عليه برجوع عن واحد منهما بعينه والمجتهد
لا يحكم بالرجوع المطلق عن احدهما لا بعينه وان كان الثاني بان يقول في موضع واحد في المسئلة قولان فان عقبهما
بما يشعر بتقوية احدهما كان ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس الا ما يترجح عنده وان لم يعقب قال بعض الناس انه يقتضي
التخيير وهو باطل لما تقدم ولانه يكون له في المسئلة قول واحد هو التخيير لا قولان بل الوجه دلالة ذلك على توقفه
في المسئلة ولم يظهر له وجه رجحان والمتوقف في المسئلة لا يكون له فيها قول اصلا حتى لو اما انا لم
في المسئلة وعرفنا قوله في نظيرها فالظاهر انه ان لم يكن بين المسئلتين فرق فيجوز ان يذهب اليه فاصحاب كان قوله
في احدى المسئلتين هو قوله في الاخرى وان كان بينهما فرق لم يحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان
يذهب الى الفرق اذا عرفت هذا فقد وجد للشافعي في بعض المواضع ولغيره من الائمة افتى الصنفين في مسئلة واحدة
وحمل على وجوه الاول ان يكون قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي الجديدة غيره ونقلهما المتأخرون وجعلوهما قولين ويكون
المتأخر ناسخا وهو يدل على قوة حفظه وشدة طلبه لانه يدل على اشتغاله بالمطلب في كل وقت وانه متى ظهر له شيء من
امور الدين اظهره ولم يتعصب لما قاله اولا بل رجع عنه الثاني ان يتحد الموضع فيذكر في كتاب واحد قولين وينص على
الترجيح كما في تعقيب ذكر القولين وهذا اولى او اشبه بالحق او نحو ذلك او يفرع على احدهما ويترك التفريع على الآخر وهو دليل
على ان الذي فرع عليه اقوى عنده الثالث ان يذكر في المسئلة قولين ولا يبين الترجيح ويحتمل وجوها الاول ان يكون لبعض
الناس ويذكرهما للتنبيه على ماخذهما او ليمتنع القول بما عداهما فيعلم انه لو لم يذكرهما لتعطل الاشتغال باحدهما
ان يقوى احدهما عند بعض الناظرين ولا يمكنه القول به لظنه انه قول لاحد ثم خارق للاجماع فاذا علم انه لم يخرق
الاجماع الثاني لعل المراد احتمال القولين يمكن ان يقول بهما قائل لقوتهما وبطلان ما عداهما والتمييز بينهما لم يمكن الا بالغ
في التحقيق ولهذا من زمان الذكر حوله سائر الوجوه الممكنة كما قال الخصم مسكر وهو بين الكف والسكين قاطع وهو لم يقطع
على اباحة الصلاة فيه كذا هنا او لم انه لا خلاف في امكان اعتقاد الوجوب والتحريم او النفي والاثبات معا في مسئلتين مختلفتين
كوجوب الصلوة وتحريم الزنا وفي امكان اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تقابل بينها في شيء واحد كالتحريم ووجوب الحد
ونحوه وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كخصال الكفارات واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل
البدل ففيه الخلاف **الفصل الثاني** في الترجيح وفيه مطالب **المطلب الاول** في مقدماته وفيه مباحث **الاول** في ماهية الترجيح تقوية احد
الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف انما قلنا احد الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل
كونهما طريقين لو انفرد كل منهما اذ لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق وقيل انه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة
على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر فقولنا اقتران احد الصالحين احتراز عما ليس صالحا للدلالة او الصالح
او احدهما صالح دون الآخر فان الترجيح انما يتحقق مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية لهما او لاحدهما وقولنا
المتعارضين احتراز عن الصالحين اللذين ليس بينهما تعارض فان الترجيح مطلب عند التعارض لا مع عدمه وهو عام للمتعارضين
مع التوافق في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس والمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في
الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب العمل باحدهما واهمال الآخر احتراز عما اختص به احد الدليلين عن الآخر من
الصفات الذاتية والعرضية ولا مدخل لها في التقوية والترجيح **الثاني** في جوازه المحققون على وجوب العمل بالراجح من الظنين
وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين فانهم قدموا خبر التقاء
الختانين على خبر ابي هريرة ان الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبر عائشة انه كان يصبح جنبا
وهو صائم وقوى علي خبر ابي بكر وكان لا يحلفه وكان يحلف غيره من الرواة وقوى عمر خبر ابي موسى في الاستئذان بموافقة ابي سعيد
الخدري الثاني اذا تعارض الظنان ثم ترجح احدهما تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبي معاذا لما عدد قياسا

الى اليمن

بسم الله الرحمن الرحيم

الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض احتج المنكرون بوجهين الاول ان قوله تعالى فاعتبروا وقوله نحن نحكم
بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظاهر وحصل فيه الاعتبار الثاني لو اعتبر الترجيح في
الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر موجودة هنا والجواب ان ما ذكرناه دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فلا يعارضه
على ان عمومات الآية دالة على وجوب النظر والاعتبار وليس فيهما ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح والخبر يدل على
جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما يرجح احد طرفيه على الآخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف لا يكون راجحا
مع جهة مخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا فيه ويمنع نفي الترجيح بين الشهادة فانه يقدم عندنا قول الاربعة على قول الاثنين
سلمنا لكن منع الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة فقد الف منهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة
الثالث في محل الترجيح لا يجري في الامور اليقينية لوجوه الاول الدليل اليقيني انما يحصل لو كانت مقدماته ضرورية او لازمة
عنها لزوما ضروريا اما ابتداء او بواسطة تنتهي اليها ذلك اما واحدة او متعددة وهذا لا يقع فيه التعارض والا لزم اجتماع علوم اربعة الاول
العلم الضروري بحقية تلك المقدمات اما ابتداء او بواسطة تنتهي اليها ذلك الثاني العلم الضروري بصحة تركيبها الثالث العلم الضروري
بلزوم النتيجة عنها الرابع العلم الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وهذه العلوم الاربعة
يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات واذا استحال ثبوتهما انتفى التعارض الثاني الترجيح
هو التقوية واليقيني لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على وجه ما كان ظنا لا علما وان لم يقارنه لم يقبل التقوية
امتنع ان يكون احد اليقينيين راجحا الثالث الترجيح انما يكون بين متعارضين وهو غير متصور في القطعي لان المعارض
له لا يجوز ان يكون قطعيا والا لكان العمل بهما جمعا بين النقيضين وتركهما رفعا للنقيضين والعمل باحدهما دون الآخر
ترجيحا من غير مرجح ولا ان يكون ظنيا لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف والدليل القاطع لا
يكون في مقابلته دليل صحيح فاذن محل الترجيح الطرق الظنية **تذنيب** المشهور ان العقليات لا يجري فيها الترجيح وفيه
تفصيل فان العقليات المتحصنة بالاعتقاد لقيام الجازم عن تقليد امكن تطرق التقوية اليه فيجري فيها الترجيح **البحث الرابع**
في الترجيح بكثرة الادلة لما ان الترجيح الا بعد تحصيل الكثرة فان كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان اولى من الحكم
الذي يستدل عليه بادلة اقل وبه قال الشافعي خلافا لبعضهم حيث لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح ومن صورة النزاع ترجيح
احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجهان الاول الظن التابع للامارة يقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين
واجب بيان الصغرى من وجوه الاول كثرة الرواة قد ينتهي الى حصول العلم وكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اشد كان اعتقاد
صدقهم اقوى الثاني قول كل واحد يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يستحيل حصول ذلك القدر بخاصته والا لزم اجتماع المؤثرات
على اثر واحد وهو محال فلابد من الزيادة الثالث احتراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وتطرق الخطأ والغلط
الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد الرابع العاقل يحترز عن كذب يطلع عليه
غيره اكثر من احترازه من كذب لا يطلع عليه سواه وان كان احترازه عن الكذب هنا اكثر كان الظن اقوى الخامس اذا فرضنا
دليلين متساويين في القوة ثم اعتضد احدهما بآخر صار احدهما المجموع زائدا على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم
من كل واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الآخر والاعظم من المساوي اعظم السادس اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل
بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بقول المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم
يعمل بخبر ابي موسى حتى شهد ابو سعيد الخدري ولولا ان كثرة الرواة تؤثر في قوة الظن لما كان كذلك واذا ثبت ان الظن اقوى
يجب العمل به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا حاصل في الترجيح بكثرة
الادلة الثاني ان ترجيح الثقة يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد وترجيح الكثرة يقتضي محل الزيادة والمزيد عليه
فيه ولا نزاع في ذلك فالمزيد الثالث مخالفة الدليل على خلاف الاصل فاذا تعدد الادلة في طرف واتحد في الآخر فالمخالفة
في الاول اشد محذورا منها في الثاني فان تعدد المحذوران في قدر واختص احدهما بزيادة منفية عن الآخر فلولا الترجيح لزم الغاء

القدر الزايد من الحديث لا موجب وهو محل الاحتجاج احتج الاول بقوله نحن نحكم بالظاهر يدل بايمائه على ان المعتبر اصل الظهور وان الزايد عليه ملغى وترك العمل بغير الترجيح يقتضي الدليل لاتحاد محل الزيادة مع المزيد عليه والمزيد عند اجتماعهما في محل وعن النقض حالة التفرد اما كثرة الادلة فان الحاق الزيادة والمزيد عليه لما تعدد ضعف القوة ولم يحصل لها الثاني القياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا هنا الثالث القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة كثيرة فانه يترجح على الجميع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن الاول انه منقوض في الترجيح بالقوة فيراد الترجيح بالكثرة بجامع قوة الظن اذ هو المعتبر والحاق الكثرة وان تعدد والتعدي القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه يؤثر في قوة الظن ولهذا المجتهد مأمور بتحصيل الظن وتقويته فاذا وافقه ثان زاد الظن فاذا انظاهر ثالث قوي الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بتزايد الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان الفرق الذي ذكروه غير قادح في تقوية الظن وفيه نظر فان لمانع ان يمنع استناد الترجيح هنا الى كثرة الادلة بل الى تقويتها وان الاجتماع لا يؤثر في شيء وحده بل مع الواحد انا ولمانا و الثاني انا قلنا الحق وهكذا الحق حصل العلم وعن الثاني بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية ومالك بن انس ذهبوا الى حصول الترجيح فيها بكثرة الشهود وعن الفرق بان مقتضى الدليل منع كون الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب وتطرق الخطاء وجعل قول الشخص ... الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبار ... لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجح ... بالنقض فلو اثر كثرة العدد في الترجيح طالت الخصومة ... الشهادة في الطريق على الاولياء لاحدهم طلب الامهال ... فان امهل واقام بعد المدة كان للاخر ذلك ايضا ولا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دعوى هذا المحذور ... بضابط مدة كما ضبط المدة في مدعي البينة والقبض واما الترجيح بكثرة المفتي فقد جوزه بعض العلماء وعن الثالث ان اصول تلك القياسات ان كانت شيئا واحدا لم ... الخبر عليها لعدم تغاير تلك الاقيسة ... من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت منعنا عدم الترجيح وفيه نظر فان الوجه في الجواب انه شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ فخبر الواحد من السنة فلهذا قدم على الاقيسة الكثيرة **البحث الخامس** في الجمع بين الادلة المتعارضة اذا تعارض دليلان فلم يمكن العمل بكل منهما من كل وجه والا لا تعارض بل لا بد من ابطال احدهما من كل وجه او من بعض الوجوه او ابطالهما معا من كل وجه او من بعض الوجوه فان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه كان اولى من العمل باحدهما وابطال الاخر بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء المفهوم تابعة لدلالته على كل مفهومه التي هي دلالة اصلية فاذا عملنا بكل منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا عملنا باحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية فالاول اولى فالعمل بكل منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني وفيه نظر لان في العمل بكل منهما من وجه دون وجه عملا بالدلالة التبعية وابطالا للاصلية من الدليلين والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتبعية من احد الدليلين وابطال لهما من الاخر ولا شك ان اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين اذا تقرر هذا فنقول العمل بكل منهما من وجه دون وجه يشتمل ثلاثة الاول الاشتراك والتوزيع ان كان قبل التعارض يقبل ذلك الثاني ان يقتضي كل واحد منهما احكاما فيعمل بكل منهما في حق بعض الاحكام الثالث العامان المتعارضان يعمل بكل منهما في بعض الصور كقوله عليه السلام الا انبئكم بخير الشهود قيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني في حقوق العباد **البحث السادس** في تقسيم الادلة المتعارضة اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا عامين على الاطلاق او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا او يكون كل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه فالاقسام اربعة وعلى هذه التقادير كلها اما ان يكون المتقدم معلوما او المتأخر او لا يكون واحد منهما معلوما فالاول ان يكونا عامين فان كانا معلومين وعلم التاريخ وكان المدلول قابلا للنسخ كان المتأخر ناسخا سواء القرآن والسنة في ذلك والشافعي وان منع من نسخ القرآن بخبر المتواتر ومن عكسه ... في التفصيل لو فرض كان المتأخر ناسخا لكنه يمنع الوقوع لا القبول وان لم يقبل المدلول النسخ تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما وان تقارنا فان امكن التخيير بينهما تخير لانه اذا

امتنع الجمع

امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا يرجح احدهما بقوة الاسناد لما ثبت من ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولان ما يرجع الى الحكم بان يكون احدهما يقتضي التحريم او اثبات حكم شرعي لا يستلزم طرح المعلوم بالكلية وان جهل التاريخ وجب الرجوع الى غيرهما لان نعين تاخير كل واحد منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا اولوية فيطرحان معا وان كانا مظنونين فالمتأخر ناسخ فلو تقارنا او جهل التاريخ وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا وجب التخيير وفيه نظر اذ مع جهل التاريخ يمكن تاخير احدهما فيكون ناسخا وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فان كان المعلوم متأخرا كان ناسخا للمتقدم وان كان بالعكس لم يكن المتأخر ناسخا فان المعلوم لا ينسخ بالمظنون وان جهل التاريخ تعين المعلوم لانه ان كان متأخرا كان ناسخا وان كان متقدما لم يكن منسوخا وان تقارنا كان المعلوم راجحا فيتعين العمل به على كل تقدير الثاني ان يكونا خاصين فتفصيله كما تقدم في تفصيل العامين الثالث ان يكون كل منهما عاما وخاصا باعتبارين كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات الخمسة المكروهة فالاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين او كان المتأخر معلوما كان المتأخر ناسخا للمتقدم عند من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لان المتأخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من اخر فان كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ وان كان المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم ولم ينسخ الثاني الاول لامتناع نسخ المعلوم بالمظنون اما من بنى العام المتأخر على الخاص المتقدم واخرج بالخاص المتأخر بعض ما دخل تحت العام المتقدم فالانسب بمذهبه عدم النسخ في شيء من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا يتخلص كون المتأخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر وان جهل التاريخ فان كانا معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمنه احدهما من كونه محظورا او مثبتا لحكم شرعي لان الحكم بذلك طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر اطراح للمعلوم بخلاف ما لو تعارضا من كل وجه وان لم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير وان كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما تضمنه من الحكم فان لم يترجح فالتخيير وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا جاز ترجيح المعلوم لكونه معلوما وان ترجح المظنون بما يتضمنه من الحكم كالحظر والشرعي حتى حصل التعارض فالحكم ما تقدم الرابع ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان اتفقا على الاول وقلنا وتأخر الخاص كان ناسخا للعام المتقدم في مورد الخاص وان تأخر العام كان ناسخا للعام المتقدم عند ابي حنيفة والحق عندنا وعند الشافعي بناء العام على الخاص وقد تقدم وان قارنا كان الخاص مخصصا للعام بالاجماع وان جهل التاريخ بني العام على الخاص وعند الحنفية الوقف فان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا قدم المعلوم على المظنون اجماعا الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا ورد موردا كتخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد تقدم **البحث السابع** في وجوه الترجيح قد عرفت مما تقدم ان التعارض انما يقع في الادلة الظنية اما من كل وجه او من بعض الوجوه كالايات العامة واخبار الاحاد الخاصة فان الاول وان كان قطعيا في متنه الا ان دلالته على موارده ظنية والثاني بالعكس واذا ثبت هذا فقد يقع التعارض بين الكتاب العزيز والسنة المتواترة وبين غيرهما من الادلة الظنية ولما كان اصول الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس عند بعضهم والاستدلال عند اخرين وجب النظر في الترجيح بينها فههنا ابواب الاول في الترجيح بين الادلة النقلية وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة فاعلم ان الادلة النقلية لما اشتملت على نقل هو السند وعلى منقول هو المتن ومفهوم عنه وكان العائد الى السند منه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى الراوي اما ما يعود الى نفسه او الى تزكيته وجب النظر في ذلك كله **الثامن** في الترجيح الحاصل بسبب الراوي اعلم ان الترجيح لاحد الخبرين على الاخر بالنظر الى الراوي اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواضح بالكثرة فمن وجهين الاول ان يكون رواة احدهما اكثر من رواة الاخر فيكون راجحا خلافا للكرخي لان الظن الحاصل به اكثر من الاخر لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد الاقل ان كل واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد ولهذا لما كان الحد الواجب بالزنا من اكبر الحدود واكد جعل الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي عليه السلام اطعم الجدة السدس حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة الثاني ان يكون

احد الخبرين اعلى اسنادا فانه ارجح من الاخر فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل وفيهما كان ذلك اقل كان
احتمال الصحة اظهر فيجب العمل به فعلو الاسناد ارجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندوره وفيه نظر لان احتمال
الغلط والخطا في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعدد او
كانت صفات الاكثر اكثر فلا واما الراجحة باحوال الراوي فهي اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية
اما الحاصلة بالعلم فمن وجوه الاول رواية الفقيه راجحة على رواية غيره مطلقا وهو الحق لانه يميز بين ما يجوز وبين ما
لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب نزوله فيطلع على سبب
يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز الجائز من غيره فينقل ما سمعه ولعل كان ذلك القدر وحده سببا للضلال
وقال اخرون هنا يترجح انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما باللفظ فلا والحق ما تقدم الثاني رواية الافقه راجحة على رواية
الفقيه لان احترازه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل بخبره اقوى الثالث العالم بالعربية ارجح من رواية غيره لتمكنه من
التحفظ عن مواقع الزلل وقد يقدح على ما ذكر غيره عليه وقيل بل غيره ارجح لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته فلا يبالغ
في التحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون خائفا فيبالغ في الحفظ وفيه نظر فان معرفته تقتضي الاحتياط في دلالات الالفاظ
باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغير ادنى سبب في اعرابها فتشوقه الى التحقيق ما يمنعه اكثر من الجاهل بالفرق بين
المعاني المختلفة بسبب تغير الاعراب الرابع رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها لان احترازه اقوى الخامس
ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيترجح روايته على رواية الاخر كما روت ميمونة قالت تزوجني النبي صلعم ونحن حلالان فانها مقدمة
على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام لكونها اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها بها بخلاف الخارجي من الحقيقة
السادس ان يكون احدهما مباشرا والاخر غير مباشر فالمباشر اولى لانه اعرف بما روى كرواية ابي رافع ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو
حلال فانه راجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله صلعم فكان اعرف بالقضية ولهذا
رجحنا حديث عايشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها عن النبي صلعم انما الماء من الماء لان عايشة مباشرة وكان
اشد علما بذلك السابع الذي سمع مشافهة ارجح رواية من غيره كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عايشة ان بريرة عتقت
وكان زوجها عبدا فانه راجحة على رواية الاسود فانه روى عنها انه كان حرا لانه عن القسم بخلاف الاسود فانه سمع من وراء
الحجاب الثامن ان يكون احدهما اقرب الى النبي صلعم عند سماعه كرواية ابن عمر عن النبي صلعم انه افرد وكان تحت ناقته يلي التاسع رواية
من مجالسته للعلماء اكثر راجحة على رواية غيره لتفطن الاول لما لا يتفطن له الاخر فيقوى الظن بخبر الاول على الظن بخبر الثاني العاشر
رواية من مجالسته للمحدثين اكثر راجحة على رواية غيره لتفطن الاول لما لا يتفطن له الاخر للمحدثين اكثر ارجح من رواية غيره الحادي
عشر من طالت صحبته فروايته ارجح لان تطرق الاشتباه الى الثاني اكثر واما الحاصلة بالورع فمن وجوه الاول رواية الاعدل ارجح من رواية
العدل لان الظن بقول الاول اقوى الثاني رواية من عرفت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته
الثالث رواية من عرفت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل رواية الثالث رواية من عرفت عدالته
بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية لامكان غلط المزكي وخطائه الرابع رواية من زكاه كثير اولى من رواية من زكاه
قليل الخامس رواية من عرفت عدالته بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على التطلع عليها اولى من عدالة من عرفت تزكيته
بمن ليس كذلك السادس رواية من عرفت عدالته بتزكية الاعلم الازهد اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الزاهد السابع
رواية من ذكر المزكي سبب عدالته ارجح من رواية من اطلق المزكي العدالة الثامن رواية من استندت تزكيته الى العمل بخبره اولى
من رواية من استندت تزكيته الى الرواية عنه التاسع رواية العدل غير المبتدع ارجح من رواية العدل المبتدع وان لم يوجب بدعته
كفرا واما الحاصل بسبب الذكاء فمن وجوه الاول رواية زايد الضبط الاقل نسيانا ارجح من رواية ضده الثاني لو كان احدهما اشد ضبطا
لكنه اكثر نسيانا والاخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن قلة الضبط ولا كثرة النسيان مما يمنع من قبول خبره فيلتفت
ترجيح الاول الثالث ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول صلعم فانه ارجح من غيره لان الحجة في قول الرسول صلعم الرابع العالم بالرواية
اولى من الظان الخامس دايم سلامة العقل ارجح رواية من معتوره اختلاط العقل اذا لم يعرف انه ادى الخبر حال سلامته

العقل الرجال

العقل وحال الاختلال السادس رواية حافظ الحديث ارجح من رواية المعول على المكتوب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل
الضد السابع رواية ذاكر الحديث راجحة على رواية المستند الى الخط واما الحاصل بسبب شهرة الراوي فمن وجوه الاول رواية
الكبير من الصحابة او من غيرهم ارجح من غيره في طبقته لان دينه كما يمنعه من اعتماد الكذب كذا علو منصبه يمنعه ايضا منه
ولهذا لما نقل ما يوجب تحليف بعض الرواة دون ابي بكر الثاني غير المدلس اولى من المدلس الثالث صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة
الى صاحب الاسم الواحد الرابع رواية معروف النسب راجحة على رواية المجهول الخامس رواية غير الملتبس بحال الضعفاء
ارجح من رواية من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء مع صعوبة التمييز بينهم واما التراجيح المستندة الى زمان الرواية فامور
الاول رواية البالغ في جميع زمان الرواية ارجح من رواية الصبي في بعض اوقات الرواية البالغ في الاخر الثاني رواية البالغ
وقت التحمل والرواية ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والكبر اذا لم يروا الا حالة البلوغ الثالث من انتفى عنه احتمال هذين
الوجهين ارجح من رواية من يحتمل فيه الوجهان واما التراجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف في احدهما
انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلعم فالمتفق على رفعه ارجح الثاني الخبر المنسوب الى الرسول صلعم قولا ارجح من المنسوب
اليه اجتهادا بان يروى انه وقع في مجلس الرسول صلعم فلم ينكر عليه فالاول اولى لقلة الاحتمال فيه وعدم الخلاف عنه الثالث
المقترن بالسبب بان يذكر الراوي سبب ورود ذلك الحكم ارجح من المجرد عنه لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم حتى عرف سببه
الرابع الخبر المنقول بلفظه الراجح على المنقول معناه لاحتماله وعلى ما لم يعلم انه نقل معناه للتجوز في الاول والخلاف في
الثاني ولان تطرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف الخامس المعتضد بحديث سابق ارجح من غيره السادس اذا انكر الراوي
الاصل الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك وقد تقدم تفصيل القول فيه السابع المسند ارجح من المرسل
ان عملنا بالمرسل على المذهب الحق وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار بالتساوي لنا ان المرسل عدالته
معلومة لواحد وهو الراوي عنه والمسند عدالته معلومة لكل احد لتمكن كل واحد من البحث عنه وعن سبب جرحه
وعدالته ومعلوم رجحان رواية من علمت عدالته للجميع على رواية من اختصت المعرفة بعدالته لواحد ولان العدالة
من الامور الباطنة فيتطرق على شخص واحد ويبعد خفاؤها على الاكثر احتج المخالف بوجهين الاول الثقة لا يسند القول الى
الرسول صلعم ويشهد به الا مع القطع والجزم او مقاربة بان الرسول صلعم قال ذلك بخلاف ما اذا اسند وذكر الواسطة فانه لا
يجزم على ذلك الخبر بالصحة ولم يحصل الحكاية بان فلانا اخبر ان الرسول صلعم قال ذلك فكان الاول اولى الثاني قال الحسن البصري
اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلعم بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلعم فاخبر عن نفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق
الا مع شدة الوثوق والجواب عن الاول ان قول الراوي قال رسول الله صلعم كذا يقتضي ظاهر الجزم فيصح في خبر الواحد وهو مجتهد
غير جائز فلا يمكن اجراؤه على ظاهره فيحمل على ارادة الظن ان رسول الله صلعم قال كذا او سمعنا وحينئذ فكان الاسناد المشتمل على
ذكر الراوي اولى لمعرفتنا عدالته للكل وهو جواب عن الثاني والحق ان رجحان المرسل على المسند انما يصح لو قال الراوي قال رسول الله
اما لو قال عن رسول الله صلعم فانه لا يترجح لانه في معنى قوله روي عن رسول الله صلعم الثامن لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل
معروف عنده ذلك والاخر لا يعرف منه ذلك فالاول ارجح وهذا يختص بالاخبار المرسلة وقد رجح قوم بالحرية والذكورة قياسا
على الشهادة ولا باس به **التاسع** في التراجيح المستندة الى حال ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين او الاثنين
مدنيا والاخر مكيا قدم المدني لان غالب المكي ورد قبل الهجرة والمدني متاخر عنها والمكي المتاخر عن المدني قليل والقليل ملحق
بالكثير فيكون الغالب على المدني تاخره فيكون ناسخا الثاني الوارد بعد قوة الرسول صلعم وشدة شوكته وعلو شانه راجح على
الخبر الذي لا يكون كذلك لتاخر الاول فيكون العمل عليه لا على ما يشابه كان في اخر زمانه فقد يقتضي الخبر الوارد بعد علو شانه
ما يقتضي تاخره عن الاول وفصل اخرون فقالوا ان دل الاول على علو الشان والثاني على الضعف كان الاول مقدما اما ان لم
الثاني لا على القوة ولا على الضعف فانه لا يجب تقديم الاول عليه وفيه نظر لان الاول معلوم انه متاخر وقد تم والثاني مشكوك فيه
والمعلوم مقدم على المظنون الثالث ان يكون راوي احدهما متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه حصل بعد اسلامه وراوي الاخر
متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا وقيل اذا كان المتقدم موجودا مع المتاخر لم يمتنع تاخر روايته عن رواية المتاخر وهو

حتى اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على رواية المتأخر حكم بالرجحان
لان النادر ملحق بالغالب الرابع ان يتحمل اسلام الراويين معاً كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد
اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع الآخر فيقدم الاول لظهور تأخره الخامس المؤرخ مقدم على المطلق لظهور تأخره وفيه نظر
لامكان تأخر المطلق مع كون المؤرخ في آخر زمانه ص فانه اولى من المطلق لظن تأخر الاول السادس ان يكون احدهما مؤقتا
بوقت متقدم والآخر مطلق ارجح لانه اشبه بالمتأخر السابع اذا وردت حادثة كان الرسول ص يغلظ فيها زجرا لهم عما كانوا [عليه]
القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف قيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تأخره وضعيف بانه ص كان يغلظ الحرام عند
علو شأنه فيظهر تأخيره الثامن العموم الوارد ابتداء ارجح من العموم الوارد على السبب لوقوع الخلاف في ان الثاني هل هو مقصور
على سببه لولا هو وان كان ضعيفا الا انه مرجح وهذه الوجوه ضعيفة الترجيح **البحث الثاني** فيما يرجع الى اللفظ وهو على وجوه
الاول الفصيح راجح على الركيك لانه ص كان افصح العرب وقد يعضهم الركيك لانه ص لفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من قبله
الركيك على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وعلى تقديره فالفصيح راجح عليه ايضا الثاني قال بعضهم الافصح مقدم على الفصيح
وليس بجيد لانه ص كان يتكلم بهما معا وكذا يوجد في القرآن الحرير الثالث الخاص مقدم على العام وقد تقدم الرابع ما فيه الحقيقة
مقدم على المجاز وان دلالتها اظهر فان اشتمل احد الخبرين على الحقيقة والآخر على المجاز قدم الاول وهو ضعيف لان المجاز
الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى
دلالة من قولنا يعطي الخامس ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى لكثرة ناقليه او في وضع الآخر مختلف فيه فالاول
ارجح السابع المستغني عن الاضمار ارجح من المفتقر اليه وفيه نظر لانه ص كان يتكلم بهما معا الثامن الدال على المقصود منه بالوضع
الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي والوجه ان يقال اللفظ الذي صار شرعيا في غير ما وضع له في اللغة على
الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ ص اما الذي لم يكن كذلك مثل ان يكون لفظ يدل بوضعه الشرعي على حكم
ولفظ آخر يدل بوضعه اللغوي على حكم وكلام الشرع في هذا اللفظ فانه لا يترجح الا بدليله لان هذا اللغوي حيث لم ينقله
الشرع يكون لمعنى لم يصر شرعيا والاول شرعي لا غير والنقل على خلاف الاصل فلا ترجيح التاسع اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح
من مقابله العاشر اذا تقارب مجازان ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالآخر بمجاز واحد كان الثاني اولى لقلة مخالفته
للاصل الحادي عشر ما لم يدخله التخصيص ارجح مما دخله لصيرورة الثاني مجازا اختلف الاول لتناوله تمام مسماه الثاني
عشر الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل من وجه واحد لان الظن الحاصل منه اقوى وفيه نظر فان قوة الدلالة لا تتوجه
التعويل التابع الثالث عشر الحكم اذا اقترن بالعلة كان راجحا على المنفرد عنها ومن هذا الباب ان يقترن احدهما بالمعنى المناسب
والآخر يكون معلقا بمجرد الاسم فان الاول اولى الرابع عشر ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع اعتباره بمحل الآخر والآخر
ليس كذلك فيقدم الاول لان المشبه والمشبه به معا لانه اعتبار محل بمحل اشارة الى وجود علة جامعة كقول الحنفي في قوله ص
ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فيحل ترجيحا في المشبه على قوله ص لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فان المشبه به في
مسألة تخليل الخمر على قوله الخامس عشر المؤكد ارجح من غيره كقوله ص والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا
السادس عشر ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله ص كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
فانه مقدم على ما ليس كذلك لان الدلالة اللفظية على ترجيح مدلوله على ضده ولان تقديمه يقتضي وحدة النسخ وتقديم ضده يقتضي تعدده
مرتين والاول اولى السابع عشر المقترن بتهديد مقدم على غيره كقوله ص من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا ما كثر التهديد فيه
يرجح على ما قل الثامن عشر الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة يرجح على ما يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسألة ذات صورتين
فللعلماء فيها صورة فاقام الدليل المعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة
الاجماع بقول العلماء دليل ارجح لانه بغير واسطة ودليل المعترض بواسطة والاول ارجح لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة
الاحتمالات فيكون مرجوحا التاسع عشر المنطوق مقدم على المفهوم ان قلنا بانه حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم
العشرون يرجح المجاز على المجاز الآخر لشهرته او قرب ... او رجحان دليله او شهرة استعماله الحادي والعشرون المجاز

بالمترادف

على المشترك وقد تقدم الخلاف فيه الثاني والعشرون الحقيقة المشهورة ارجح من غيرها الثالث والعشرون ان يكون احد الخبرين
قد استعمل لفظه في موضوعه اللغوي والشارع استعمله في ذلك المعنى والآخر قد استعمل لفظه في معنى الشارع لمعنى من
غير وضع اهل اللغة له فالاول ارجح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهو الخلاف ما اذا كان اللفظ واحدا في معنيين واستعمل في
اللغة لمعنى وفي الشرع لآخر فان المعهود من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانه يريد به معناه الذي وضعه هو بازائه الرابع
والعشرون ان يدل بجهة الاقتضاء الا ان العمل باحدهما في مدلوله لضرورة صدق المتكلم او لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا
والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا فالاول راجح لان الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول اشنع من مخالفة
المشروع الخامس والعشرون ان يدلا بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يكن المذكور علة للحكم لكان ذكره عبثا
وحشوا فانه راجح على الايماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب السادس والعشرون ان يدلا من حيث المفهوم الا ان احدهما يدل من حيث
مفهوم الموافقة والآخر مفهوم المخالفة فالاول راجح للاتفاق عليه بخلاف الثاني وقيل الثاني اولى لان فائدة مفهوم الموافقة
التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة تشريع الحكم ابتداء وهو اولى من التاكيد السابع والعشرون الدال من حيث الاقتضاء راجح
على الدال من قبيل الاشارة لترجحها بقصد المتكلم بها بخلاف الثاني الثامن والعشرون دلالة الاقتضاء ارجح من دلالة
الايماء لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف الثاني التاسع والعشرون دلالة الاقتضاء اولى من دلالة
المفهوم للاجماع على الاول والخلاف في الثاني الثلاثون اذا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالآخر يقتضي تاويل
الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني الحادي والثلاثون اذا كان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والآخر من قبيل النكرة المنفية
وغيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلل اولى من غيره بخلاف الثاني الثاني والثلاثون يرجح المفيد للعموم ومن وما ارجح دلالة على العموم
من المعرف بلام الجنس عليه للاتفاق بين القائلين بالعموم في الاول دون الثاني الثالث والثلاثون ان يكون احدهما اجماعا
والآخر نصا فالاول اولى لانه امن من النسخ الا بخلاف الثاني الرابع والثلاثون الاجماع راجح على غيره من الادلة لانه
البحث الرابع في الترجيح العايدة الى الحكم وهي من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا
عنه اختلفوا فالاكثر ترجيح الناقل وقال بعضهم المقرر اولى راجح الاول بوجهين الاول الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى الثاني العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة الحكم العقلي فقط
اما لو جعلنا المقرر متاخرا اكثر النسخ لان الناقل ازال الحكم العقلي ثم المقرر ازال الحكم الناقل مرة اخرى اعترض على الاول لو جعلنا المبقي
متاخرا استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته وعلى الثاني ان
تقدم الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما يفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا
يكون الدليل السمعي رافعا لحكم العقل لكان مبينا لانتهائه فلا يكون نسخا بخلاف الاصل ولانه معارض بان لو جعلنا المبقي متقدما
لكان المنسوخ حكما ثبت بدليل العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف اعني الآخرون بان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل
كلام الشارع ص على ما هو اكثر فائدة اولى ولو جعلنا المبقي مقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك
الحكم بالعقل ولو جعلنا المبقي مقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا
المبقي واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخيره اولى **تذنيب** قال قاضي القضاة العمل بالناقل كما ذهب اليه
الجمهور او بالمبقي كما ذهب اليه الآخرون ليس من باب الترجيح لوجهين الاول ان العمل بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من
باب الترجيح الثاني لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب العمل بالآخر لولاه لان حكم كل خبرين رجح احدهما على الآخر ومعلوم انه لولا
الناقل لكنا عاملين بموجب الخبر الآخر لدلالة العقل لا للخبر واعترض على الاول بان النسخ يلزم لو علمنا تاخر الناقل لكنا لا نقطع
بذلك بل نقول الظاهر تاخره مع جواز خلافه فهو داخل في باب الاول وهذا ترجيح وعلى الثاني انه لولا الناقل لعملنا بالآخر
لاجله لانا نجعله حكما شرعيا ولهذا لا يصح رفعه الا بما يصح النسخ به ولولا صيرورته شرعيا بعد ورود الخبر والا لما كان كذلك
الثاني اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والآخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وضرب لذلك امثلة

الاول اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما بالاباحة والاخر بالوجوب الثاني ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم
يرد خبران احدهما يدل على الحظر والاخر على الاباحة الثالث ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب
والاخر الحظر قال ابو الحسين هذا لا يتاتى لا بد ان يكون احدهما مطابقا للحكم العقلي لان كل فعل لا يدل العقل على حكم الحسن
والقبح او ما ان اسمعلى الحسن ولا يكون احد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لواحد من الاحكام والاثبات
منهما اثبات لبعضها وقال فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا ان العقل لا يستفاد منه شيء من الاحكام اثباتا ونفيا
بل انما يستفاد ذلك من الشرع فلا امتناع ان لا يكون احدهما لوا الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي واثبات تواردا على حكم
واحد فلا بد وان يكون احدهما عقليا فان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر
في جواز الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر فيما يخالفه الاخر واذا تقرر هذا فنقول
اذا اقتضى العقل الحظر اقتضى جواز الترك لصدق جائز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة منافية
للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي فثبت انه لا بد في النفي
والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة
تشارك كلا من الوجوب والتحريم فيما به يخالف الاخر واذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا الحكم العقلي
من وجه وناقلا من اخر وكذا التحريم فههنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا
ثبت ان النفي والاثبات لا بد وان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل راجح ام المبقي وفيه نظر لان الاباحة باعتبار
الاخص منافية لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي **تذنيب** اذا اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالاباحة و
الوجوب وقد عرفت مشاركة الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها له من اخر فخبر الاباحة يقتضي تقرير الحكم العقلي من وجه
وهو الذي حصلت به المشاركة والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في القيدين
معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول لو اقتضى العقل
الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم فكل منهما يشارك الاباحة
من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل التساوي قال ابو الحسين وقد مثل قاضي القضاة الخبرين
الواردين احدهما بالاثبات والاخر بالنفي بما روي ان النبي صلى في الكعبة وما روي انه لم يصل وما روت ام سلمة انه لم يقبلها
وهو صائم وما روت عائشة انه قبلها وهو صائم قال وليس هذا امثال المسئلة لان الفعل او الصلوة وبقيتهما افعال للحكم
فيها لا عقلية او شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل لو جرى لكان مطابقا لنفي جوازها لانها
غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم وهو مقتضى العقل وكذا تزوج النبي ميمونة وهو حلال او محرم هو ايقاع
عقد لا يحكم الدليل بذلك عليه وانما الحكم هو حسن ذلك مع الاحرام او قبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا اخذ الاصل
العقلي اما لو يكون الاصل من حال المروي عنه فنحو ما روي ان النبي لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم وانه تزوج ميمونة
وهو حلال لان الاصل عدم ذلك فالخبر المروي انه صلى في الكعبة اولى فيجعل رواية من لم يصل على حسب اعتقاده وانه خفي عليه
بعض احوال النبي ورواية القبلة راجحة على رواية نفيها لان ام سلمة يعتقد من حالها صحة ذلك يحمل من رواية عائشة انه
قبلها وهو صائم وعلى الذي تزوج النبي بها وهو حرام يقتضي ان تنسب رواية تزويجه اياها وهو حلال الى انه استدام
الاصل فكانت هذه الرواية اولى لان نقل العلة الثالثة اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال ابو هاشم وعيسى
بن ابان انهما يستويان فيطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة وقال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر الحظر راجح لوجوه
الاول قوله ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب في جواز ترك هذا
الفعل لانه اما ان يكون حراما او مباحا واما ريب في جواز فعله فيجب تركه الثاني لو طلق واحدة من نسائه ونسيها حرم عليه وطي
الجميع وكذا لو اختلط اجنبية باخته الثالث العين لاجتناب الحرام وترك المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للحرم احتياطا
لا يقال يحتمل ان يكون الفعل مباحا فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظورين

الفعل واعتقاد

الفعل واعتقاد اباحته اما اذا امتنع عن المباح فقد اقدم على محظور واحد هو اعتقاد التحريم قال ابو الحسين وقد نصر هذا
القول بوجوه الاول الحظر احوط في التعبد من الاباحة لانه اشق واعترضه بان الفعل قد تعبد الله بحظره وقد يتعبدنا
باعتقاد اباحته وورد الشرع باباحته وقد يرد الشرع باباحته ما لم يكن في العقل مباحا كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا فليس
احدهما احوط في التعبد الثاني اذا تعارض خبر الحظر والاباحة فقد حصلت جهة حظر وجهة اباحة وهاتان الجهتان متى
اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر واعترضه
بان ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع فلم يحصل في هذه الامة جهتان
احديهما لو انفردت ابيحت والاخرى لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد اثبت حكمه الثالث لو غرق
جماعة من الاقارب وخفي التقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا ولم نورث بعضهم من بعض وعليه حظر التوارث بينهم واعترضه بان ذلك
عند المخالف لانهم قد نزلوا منزلة من اصيبوا وغرقوا قاضي القضاة يجوز ان يكونوا قد غرقوا دفعة فما انا نجريهم هذا المجرى
الخبر المبيح مع المحرم فانه لا يجوز ورودهما معا فلا يصح تقديرهما هذا التقدير لا يقال البينات اذا تعارضت في الملك لم يسقط
او عمل عليهما فهلا وجب مثله في الخبرين لانا نقول يمكن العمل على البينتين في الملك فيجعل بينهما واجاب قاضي القضاة بان البينتين
يجوز صدقهما بان يستند الشهادة الى الظن ويكون المتداعيان قد تصرفا فثبت لكل منهما الملك بخلاف الخبرين في الحظر
والاباحة معا الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق والعتاق والاخر نافيا لهما قال الكرخي يقدم المثبت لهما وقال الباقون
قال اخرون بالتسوية احتج الكرخي بان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون رفعهما على وفق الاصل والخبر المؤيد
بموافقة الاصل راجح على الرافع لخلاف الاصل وقيل النافي لهما اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك
اليمين الراجح على النافي له الخامس النافي للحد مقدم على المثبت له عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لوجوه الاول الحد
ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافي له على وفق الاصل فيكون النافي راجحا الثاني ورود الخبر في نفي الحد
ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من افادته الشبهة واذا حصلت الشبهة سقط الحد لقوله ادرؤا الحدود بالشبهات
الثالث انا رأينا ان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض الخبرين في الحد ولم يتقدم
له ثبوت اولى السادس النهي من حيث هو نهي راجح على الامر لان طلب الترك اشد ان القائل بالمرة في الامر قال بالتكرار في النهي و
تعدد النهي محامله التي هي التحريم والكراهة خاصة وكثرة محامل الامر التي هي الوجوب والندب ولان غالب النهي دفع المفسدة
وغالب الامر تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح السابع الامر راجح على المبيح
لانتفاء الضرر بمخالفة المبيح دون مخالفة الامر وقد يرجح المبيح لاتحاد مدلوله وتعدد مدلول الامر ولانه في العمل بالمبيح
تاويل الامر على بعض محامله وفي العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثامن الخبر راجح على الامر
لاتحاد مدلول الخبر فيبعد عن الاضطراب ولانه اقوى في الدلالة ولهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به ورود
الكذب في خبر الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى التاسع المبيح مقدم على النهي كما تقدم
في الامر مع المبيح وفيه ما تقدم العاشر الخبر مقدم على النهي كما في الامر على المبيح الحادي عشر الخبر المشتمل على الزيادة ارجح لامكان
حفظها لمن الاخر كرواية من روى انه كبر في العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا الثاني عشر اذا اقتضى
احدهما الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل
مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم
من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب الثالث
عشر المقتضي للتحريم راجح على المقتضي للكراهة للمساواة بينهما في طلب الترك وزيادة التحريم ايماء لدلالة النهي عن الفعل ولان
المقصود منهما الترك لما يلزم من دفع المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالحمل ولقوة
العمل بالمحرم لا يستلزم ابطال الدلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة ما يجوز معه الفعل وفيه ابطال
دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضي الى الابطال يكون اولى وفيه نظر لان دلالة المقتضي للكراهة ليس هو مطلب طلب

النزاع بل الطلب غير المانع من النقيض الرابع عشر معقول المعنى راجح لسهولة القبول وسهولة الانقياد وما تشهد اصول الى
تخصيصه مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل انه لا حكم الا وهو معقول المعنى حتى
في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما يظن انه غير معقول المعنى ولاشتماله على فايدة التعدية مطلقا عند قوم والى مفهوم
الموافقة عند الخامس عشر التحليل والتوسيع باعتبار اشتماله على زيادة الثواب [illegible] وارجح من
حيث انه لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليف من اهلية المخاطب وتمكنه من الفعل السادس عشر قيل الاخف اولى لان
مبنى الشريعة على التخفيف كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقيل الاثقل ارجح
لان المقصود بالشرع مصالح المكلفين والمقصد المصلحة التامة بالاشق لقوله ثوابك على قدر مشقتك ولان الغالب
تاخر الاثقل الخامس في الترجيح بالامور الخارجية وهي من وجوه الاول الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق الثاني لو عمل بعض
من الصحابة [illegible] قال بعضهم يحمل على نسخه او انه لا اصل له [illegible] والحق انه ليس
كذلك نعم [illegible] وبه قال الشافعي الثالث اذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف ممن
لا يجب تقليده قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوافق الصواب ما لا يوافق له الاقل وبه قال بعض علماء الامامية وقال
اخرون لا يحصل به الترجيح لانه لا يجب تقليده والاول انسب لان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح الرابع خبر الواحد
مما يعم به البلوى مرجوح لان كونه مما يعم به البلوى وان لم يوجب القدح فلا اقل من افادة المرجوحية ولان فيه خلافا [illegible]
غيره [illegible] ما ترجح به الخبر قد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح وجب اعتبار الكيفية
فان ترجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا [illegible] وجب التخيير او الوقف وكذا ان تساويا
في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان لاحدهما اكثر كيفية والاخر كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان ينظر
في احد الجانبين من الرجحان [illegible] الجانب الاخر منه فان رجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط او التخيير
او الوقف [illegible] الظن السادس في بقايا ترجيح الاخبار وهي من وجوه الاول ما اعتضد بدليل اقوى ارجح مما يوافقه الا
كان يوافقه دليل اخر اقوى مما لا يوافقه الثاني ما يوافق عمل علماء المدينة او الاوفق ارجح لان اهل المدينة اعرف
بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل الثالث ما تاويله اقوى ارجح مما تاويله اضعف الرابع العامان اذا ورد احدهما على
سبب خاص [illegible] بالنسبة الى ذلك السبب فالوارد عليه اقوى لكونه اشبه ولان [illegible] المخالفة فيه اشد من
حيث اشتماله على تاخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله
لان صيغة العموم وحصول الشك بالتخصيص ما ورد على الواقعة [illegible] الحاجة اليه ولان الاصالة مطابقة
ما ورد في معرض البيان لما [illegible] اليه الحاجة [illegible] الخامس ان يكون احدهما قد ورد به الخطاب على سبيل الاخبار
او التنجيز [illegible] كقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم او ورد في معرض الشرط والجزاء كقوله تعالى ومن دخله كان امنا والاخر ورد
به الخطاب شفاها كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس كتب عليكم [illegible] بالنسبة الى من ورد الخطاب اليه شفاها
المشافهة اولى وان كان بالنظر الى غيرهم [illegible] كان الاخر اولى لما تقدم من اولوية العام المطلق على
الوارد على السبب ولان التشافه انما هو للحاضرين وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما هو بالنظر الى دليل اخر اما من اجماع الامة
على عدم التفرقة او من قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفيه نظر للتساوي من هذا الوجه او التكليف منوط بالوجود
كالشافعي السابع ما وقع الخلاف في نسخه او كان تطرق النسخ اليه اضعف من مقابله لقلة تطرق المنافي اليه السابع العامان
اذا اتفقا على العمل باحدهما في صورة من صور مورده وان غلب على الظن زيادة اعتبار [illegible] مقابله الا ان العمل بما لم يعمل
به في صورة [illegible] الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بالعامل به يفضي الى تعطيل
ما لم يعمل به وما يفضي الى التاويل اولى مما يفضي الى التعطيل وما لم يعمل به في صورة الوفاق وان ترجح فيها على الاخر الا انه يحتمل استناد
الرجحان الى امر خارج لا يصح [illegible] الثامن ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فهو
اولى من الاخر لانه اشبه بالمقصود كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين

في الوطء

في الوطء بملك اليمين فيقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع التاسع ما هو اقرب الى الاحتياط
الذمة ارجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة العاشر ذكر السبب في ورود ذلك النص اولى من غيره
اهتمامه بما رواه وكذا المقترن بتفسير الراوي بفعله او قوله فانه يكون راجحا على ما ليس كذلك الحادي عشر اذا كان الراوي
من كبار الصحابة فروايته ارجح من رواية من هو من صغارهم لان الغالب قرب الاول الى النبي [illegible] السماع لقوله صلى الله عليه وسلم ليليني منكم
اولوا الاحلام والنهى ولان محافظته على منصبه يوجب التحرز عن الكذب اكثر من الاصغر وكذا متقدم الاسلام ارجح
رواية من متاخره لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه الثاني عشر من كان الاكثر او الاشهر او الافقه ارجح وكذا من
ذكر تصريح المقال ارجح ممن ذكر بالرواية او بالعمل بما رواه او الحكم بشهادته عنه ورواية من ذكر الحكم بشهادته ارجح من
رواية من ذكر العمل بروايته الثالث عشر المتواتر واجب العمل به [illegible] او متعارضا والمعنعن اولى من الخبر الذي
طريقه مشهور مع عدم النكير ومن الذي طريقه الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف وقلة
الشبهة اولى من المستند الى كتاب من كتب المحدثين والمستند الى الكتاب المشهور بالصحة اولى من غيره والذي رواه بقراءة
الشيخ عليه اولى من الذي يقرأه هو على الشيخ او يجيزه له او يعطيه له او يعلمه بخطه والمناولة اولى من الاجازة لان المناولة اجازة
كاملة وهو ان يقول خذ هذا الكتاب [illegible] وحدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا يكون اجازة وزيادة و
والاجازة [illegible] على رواية الحفظ عن الكتاب لان المخطوط ما يشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي والاجازة اولى لان دلالة
لفظ الشيخ على الرواية [illegible] اظهر من دلالة خطه عليها والخبر الذي لم ينكره راوي الاصل ارجح من الذي انكره و
انكره راوي الاصل انكار نسيان وجحود فهذا ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب وجحود السابع في ترجيح الاجماعات
اعلم ان بعض الاجماعات قد يترجح على بعض وهو من وجوه الاول الاجماع الذي دخل فيه اهل العصر اصح من الذي دخل فيه
اهل الحل والعقد خاصة لانه لا يتطرق احتمال الظن [illegible] الخلاف ولهم ان لا يتلقى ترجيح بعض الاجماعات على البعض الاخر
وذلك لانهما ان لم يتعارضا فلا ترجيح وان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ وهو باطل بما تقدم الثاني الاجماع
الذي دخل فيه اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فقهاء وخرج منه العوام راجح
على العكس لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الفروع واستنباطها من مداركها وكذا ما دخل فيه الاصولي الذي ليس
بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه ارجح من العكس لان الاصولي اعرف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المنطوق والمفهوم
والامر والنهي وغير ذلك الثالث ما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر اولى مما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف الرابع
اجماع الصحابة اولى من اجماع تابعي التابعين وهكذا الخامس الاجماع الذي انقرض عصره اولى لاستقراره وبعده عن
الخلاف السادس الاجماع على اثبات القول الثالث اولى من انقسام الامة الى قسمين لان الاجماع على نفي الثالث لبعده من
اللبس السابع الاجماع غير المسبوق بالخلاف راجح على المسبوق به الثامن ما لم يرجع فيه بعض المجتهدين الى دليل ظهر
له عن موافقة الباقين ارجح مما رجع فيه البعض فائدة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بسبب
المتن وما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع فيه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح
في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام [illegible] من الادلة ومن حيث المطلق والمقيد
فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من جعل المقيد للنسخ واذا تعارض الكتاب وخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم
المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا تعارض بينهما وان كان مظنون الدلالة كالعام مع خبر
الواحد كان الجمع بينهما اولى بان يخصص العموم به وقد سبق الباب الثاني في ترجيح الاقيسة وقد بينا فيما سلف ان القياس لا يجوز
العمل به الا اذا كانت العلة منصوصة خلافا للاكثر والتفريع هنا على قول الاكثر واعلم ان الترجيح في الاقيسة اما ان يكون
بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل
او بحسب ماهية ذلك الحكم او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب امر خارج فهيهنا مباحث الاول في الترجيح المعتبر بحسب
ماهية العلة العلة اما ان يكون وصفا حقيقيا او حكمة او حاجة او وصفا عدميا او اضافيا او مقدريا او حكما شرعيا

كل تقدير فاما ان يكون مفردة او مركبة من امرين او ازيد وقد تقدم البحث في ذلك كله ولعتمد بعضهم في الترجيح على امرين
الاول ان يكون احدهما اشبه بالعلل العقلية فانه يرجح على ضده لان العقل اصل للنقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل
كان اقوى الثاني المتفق عليه اولى من المختلف فيه لان المتفق عليه تكون المقدمة فيه يقينية ولا شك في ان القياس
الذي يكون بعض مقدماته يقينيا وبعضها ظنيا اقوى من الذي يكون جميع مقدماته ظنية فعلى ظن المقدمة الظنية
الاخرى ولا يلزم ذلك لتجويز ان يكون في غلبة الظن هنا وفاء برجحان اليقين هناك وزيادة اذا ثبت هنا فنقول الترجيح
يقع من وجوه الاول الوصف الحقيقي اولى من التعليل به من باقي الاوصاف المجمع عليه بين القائسين والمختلف
في البواقي الثاني التعليل بالحكم اولى من التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع ذلك الحكم الا اذا حصل
العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة وح يبقى الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة انما هو تلك المصلحة لا العدم فيكون
التعليل بها اولى من التعليل بالعدم لا يقال يلزم ذلك في الوصف الثبوتي لانا نقول قد كان الواجب ذلك الا ان الوصف الثبوتي
لما كان احدى في الضبط من الحكمة وابعد من الاضطراب بخلاف المصلحة رجح اليه في التعليل دون المصلحة واما العدم
المحض فانه غير منضبط ولا يتحقق الا بالاضافة الى الوجود واذا لم يكن منضبطا لم يكن صالحا للتعليل الثالث التعليل بالحكمة
اولى من التعليل بالوصف الاضافي لان الاضافات ليست ثبوتية بل هي امور عدمية وقد سبق رجحان التعليل بالحكمة على
التعليل بالعدمي الرابع التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالوصف التقديري والحكم الشرعي لان التعليل بالحكمة تعليل
بنفس المؤثر وهذا يقتضي منع التعليل بغيره ترك العمل به في الوصف الثبوتي للاجماع عليه ولاختصاصه بالضبط ولانه اشبه
بالعلل العقلية فيبقى فيما عداه على الاصل الخامس لما كان العدمي اشبه بالامور الحقيقية من الحكم الشرعي كان الحكم اشبه بالوجودي
من العدمي فاحتمل اولوية كل منهما على صاحبه بهذين الاعتبارين السادس الاولى اولوية التعليل بالعدم على الصفات التقديرية
لان المقدر معدوم اعطي حكم الموجود وكل محذور ثبت في المعدوم ثبت في المقدر مع زيادة محذور اخر وهو اعطاء حكم
الوجود مع كونه عدميا السابع تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن
تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين لان العلية و
المعلولية صفتان ثبوتيتان فحملهما على العدمي لا يمكن الا اذا قدر العدمي موجودا وتعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين
واما ان تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل الوجود بالعدم ففيه احتمال ويرجع كون العلية والمعلولية ثبوتيين وقد تقدم
الثامن التعليل بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لاشتماله على وفق الاصل ضرورة الثاني التاسع العلة المفردة
اولى من المركبة لقلة الاحتمالات المفسدة وكثرتها في المركبة فان المفرد لو وجد لوجد بتمامه ولو عدم عدم بتمامه اما المركبة
اذا كانت من قيدين مثلا ففي جانب الوجود امور ثلاثة ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذلك وبالعكس وان يوجد المجموع وكذا في
طرف العدم والمركب من قيود ثلاثة فيه احتمالات سبعة في طرف الوجود وكذا في طرف العدم ولا شك ان ما قل الاحتمال فيه اولى
البحث الثاني في الترجيح العائد الى ما يدل على وجود ذات العلة العلم بوجود ذات العلة اما ان يكون بديهيا او حسيا او لا
والاستدلال اما ان يفيد الظن او على التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما فان
كان الطريق يفيد اليقين فانه لا يقبل الترجيح سواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا وسواء كان عقليا محضا او نقليا محضا
او مركبا وسواء كثرت مقدماته او قلت خلافا لابي الحسين لان القطعيات لا تقبل الترجيح على ما سبق لا يقال الضروري اولى من
النظري لان الضروري لا يقبل الشك والشبهة والنظري يقبلهما لانا نقول كل من البديهي والكسبي واجب الحصول فالاول عقيب
تصور طرفيه والثاني عقيب حصول مقدمتيه وكذا زوال النظري عسر والبعض مما لا بد في حصوله منها كان الضروري يزول
عند زوال الحس ومتوازاته التي يتوقف عليها فلا فرق في وجوب الجزم من حصول موجباته في البابين ثم النظري يتوقف على
امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري فلا جرم كان زوال النظري اكثر من زوال الضروري اما في جانب الوجود والعدم فلا فرق
بينهما في وجوب الوجود واستحالة العدم عند حصول كل ما لا بد منه فانه لا فرق بين الضروري والنظري وفيه نظر ان الحكم
بترجيح العلة المتحقق القياس على المركبة باعتبار قلة شرط وجود الاول وكثرة شرط الثانية ينافي عدم الترجيح هنا اما اذا

كان الطريق

كان الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فقد اطلق بعضهم القول فيه بقوة القياس المشتمل على مقدمات اقل منتجة لان
الظن فيما اشتمل على مقدمات اكثر لان قلة المقدمات تستلزم قلة احتمال الغلط وقلة احتمال الغلط تستلزم قوة
ظن الصواب وهذا على عمومه ليس بحق لقبول الظن الشدة والضعف فانه ان كان ذو المقدمات القليلة مشتملا على ظن ضعيف
في كل مقدماته وكان ذو المقدمات الكثيرة مشتملا على ظن قوي في كل مقدماته حصل التعادل او الترجيح للثاني على الاول
لان احدهما ارجح في الكيفية والاخر في الكمية اذا ثبت هذا فالدليل الظني الدال على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا والقياس الحاكم فيه كالاول ولعله لا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع واما النص فقد تقدم طرق الترجيح فيه واما
الاجماع فان كانا قطعيين او احدهما لم يقبل الترجيح لاستحالة تعارض الادلة القطعية ووجوب العمل بالمعلوم دون المظنون
واما ان كانا ظنيين فانه يقع على وجهين الاول ان يكون احدهما من الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين كالاجماع الحادث
في قول بعض وسكوت الباقين الثاني الاجماع المنقول بالاحاد فهذان نوعا الترجيح واما ما يقال من ان احدهما متفق
عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوعه في الاخر فليس من الترجيح لانه تقديم المعلوم
على المظنون قطعا وان عني قلة الاختلاف في احدهما وكثرته في الاخر فمعنا وجوب الترجيح به وفيه نظر لان الاختلاف
مظنة الخطأ وكلما كان اقل كان احتمال الخطأ فيه اقل فحصل به الرجحان واعلم ان وجود العلة ان كان معلوما في احد
القياسين كان راجحا على الاخر لان الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كانت مقدماته كلها ظنية **البحث الثالث**
في الترجيح العائد الى ما يدل على طرق العلية في الاصل قد عرفت فيما تقدم ان الطريق الدال على علية الوصف في الاصل قد يكون
نقليا وقد يكون عقليا والنقلي اما نص او ايماء اما النص فلا يحتمل سوى العلية مثل العلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا وهو مقدم
على جميع الطرق لعدم الاحتمال فيه ووجوده في غيرها واما الذي يحتمل غير العلية لكنه ظاهر فيها فالفاظه ثلاثة اللام وان والباء
واللام مقدم عليهما لظهورها في التعليل ولفظة ان ترد للتاكيد المحض والباء للالصاق مع كثرة القائلين بها وقد يفيد كونه حكما
بعضها انما الفقها بالظنية نظر فان الالصاق التقريبي هنا ثابت اولى من جعله مشتركا وان المراد للالصاق لا لكونه علة وبه
فانه مرادفة للام لعدم الفرق بين قتلته بجنايته ولجنايته وفي اولوية تقديم الباء على ان وبالعكس احتمال واما الايماء
فيشتمل على مسائل الاولى قد عرفت ان دلالة الايماء على علية الوصف في الاصل لا يتوقف على كونه مناسبا لكن المناسب
راجح على ما لا يكون كذلك الثانية ايماء الدلالة اليقينية راجح على ايماء الدلالة الظنية اذ قد ثبت اولوية ما بعض مقدماته
قطعية مما يكون جميع مقدماته ظنية واما اذا كان مدلول الوصفية بايماء جزء الوصف فالترجيح بينهما باعتبار ترجيح الاجماع
الظنية وقد تقدم الثالثة ما ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بغيره من الوجوه العقلية كالمناسبة والدوران
ويشكل بان الايماء لما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد ان يكون الدال على عليته شيئا اخر سوى اللفظ ولا يجد ثم
عند شيئا يدل على العلية سوى المناسبة والدوران والسبر على ما تقدم في باب الايماء الا انا ثبت ان الايماء انما يدل بواسطة
احد هذه الطرق ولا شك في اولوية الاصل على الفرع لوجود مفاسد الاصل في الفرع دون العكس كان كل واحد من الثلاثة
اقوى من الايماء الرابعة اقسام الايماء خمسة كما تقدم ويندرج تحت كل واحد منها امور كثيرة ولا يمكن الاستقصاء في هذا
الباب الا بعد الكلام في تفاصيل كل واحد منها ونسبة الصاحب ثم ينظر في كل واحد من جزئيات تلك الاقسام مع ما شاركه
في جنسه وما هو خارج عنه لاحتمال ان يكون احد الجنسين اقوى من الاخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من
بعض انواع القوي ولما كثرت تركناها للاختصار واما الطرق العقلية فقد ذكر منها ستة المناسب والمؤثر والشبه و
الدوران والسبر والطرد وفيه مسائل الاولى المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم حيث قالوا العلة المطردة المنعكسة
اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان المناسب علة لكون الوصف علة فهي علة العلة وليس تاثير الوصف لاطراده مع الحكم وجودا
وعدما لان الدوران ليس من لوازم العلة فانها قد تكون اخص فينفك عن الدوران والدوران قد ينفك عن العلة وقد سبق ذكر
امثلته فاذن الاستدلال بالمناسبة اقوى احتجوا بوجهين الاول ان العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية
فيكون ارجح لما تقدم من رجحان المشبه للعقلية دون غيرها الثاني الاجماع على صحة المطرد المنعكس وقد انكر بعضهم علية ما

لا يكون منعكسا والجواب عن الاول بمنع وجوب العكس في العلل العقلية سلمنا لكن لا نسلم اولوية الاشبه بالعلل
العقلية وعن الثاني ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على الذي لا يكون مطردا او منعكسا ولا نزاع فيه ولا
يقتضي ترجيح الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران فانه اذا وجد الدوران بدون المناسبة فقد لا
يحصل العلية كرائحة الخمر مع حرمتها الثالثة المناسبة اقوى من التاثير اذ معنى التاثير ليس الا انه عرف تاثير هذا الوصف
في نوع هذا الحكم او في جنسه وكون الشي مؤثرا في شي لا يقتضي كونه مؤثرا فيما شاركه في جنسه واما المناسبة ففي الوجه
كون الوصف مؤثرا في الحكم فكان الاستدلال على العلية بالمناسبة اقوى من التاثير الثالثة السبر ان كان قطعيا في جميع
مقدماته يقين العلية وليس ترجيحا وان كان مظنونا في الجميع بان يظن تعليل الحكم ويظن انحصار العلة في هذين الوصفين
ويظن انتفاء العلة من احدهما يحصل ظن ثبوتها للاخر فالمناسبة اولى لان الدليل الدال على المقدمات الثلث ليس النص
والاجماع يقينية وعدم ضبطية هذه وان كان ايما فقد عرفت انه مرجح بالنسبة الى المناسبة وان كان بعض الطرق
العقلية فالمناسبة اولى لاستقلال المناسبة بانتاج العلية والسبر لا ينتجها الا بعد مقدمات كثيرة فالشبهة لتلك المقدمات
ان كان فالمناسبة كانت المناسبة اولى من السبر للاكتفاء بالمناسبة الواحدة في ثبوت الحكم والافتقار في السبر الى الثلث مقدمات
وان كان غيرها فالمناسبة اولى لانها مثلة لعلية العلة وغير المناسبة ليس كذلك وان كان مظنونا في بعض المقدمات
معلوما في البعض فحد الترجيح في تلك المقدمات المظنونة الرابعة المناسبة اقوى من الشبه والطرد وهو ظاهر هذا
فيما يرجع الى الطرق الشبه العقلية بحسب الجنس اما الترجيح بالانواع فاعلم ان ترجيح بعض المناسبات على البعض اما ان يكون
بامور عائدة الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما الاول فتقريره ان كون الوصف مناسبا اما لمصلحة ترجع الى الدنيا
او الدين والاول اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او الزينة والتتمة ولا شك في رجحان المناسبة الضرورية على الحاجية
والحاجية على التحسينية والضرورية خمسة واولاها ما يتعلق بحفظ اصل الدين نظرا الى ما يحصل من حصول السعادة الابدية
اعترض بان ما يفضي الى حفظ مقصود النفس اولى وارجح لان مقصود الدين حق الله تعالى وغيره حق الادمي وهو مرجح على حق الله تعالى
لان حق الادمي مبني على الشح والمضايقة وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة فانه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الادمي
وما يتضرر بفوات حقه اولى بالمحافظة ممن لا يتضرر ولهذا لو اجتمع قتل الردة والقصاص قدم القصاص ولا يكون قد رجحنا
مصلحة النفس على مصلحة الدين في المسافر حيث اسقط عنه ركعتان واداء الصوم في رمضان واسقط عن المريض الصوم
والقيام في الصلوة ورجحنا مصلحة النفس على مصلحة الصلوة في انجاء الغريق بل رجحنا مصلحة المال على الدين حيث سوغنا
ترك الجمعة والجماعة لحفظ قليل من المال ورجحنا مصلحة المال على الدين في مصالح المسلمين المتعلقة بابقاء الذمي بين اظهرهم
على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح واجيب بان النفس وان كانت متعلق حق الادمي بالنظر الى
بعض الاحكام فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر الى احكام اخر ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها
فالتقديم انما هو لمتعلق الحقين ولا امتناع في تقديم حق الله تعالى وحق الادمي على حق الله تعالى كيف وان مقصود الدين متحقق باصل
شرعية القتل وقد تحقق والقتل بالفعل انما هو لتحقق الوعيد والمقصود بالقصاص انما هو التشفي والانتقام ولا يحصل
ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين اولى من تضييع احدهما كيف ولو
قدم حق الادمي هنا لا يفضي الى تفويت حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا لبقاء العقوبة الاخروية وتقديم حق
الله تعالى ما يفضي الى فوات حق الادمي من العقوبة البدنية مطلقا فكان ذلك اولى وتخفيف المسافر والمريض ليس تقديما
لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه ومن جمع اليسر كاصله على ان مشقة الركعتين في السفر يقوم مقام
مشقة الاربع في الحضر وكذا صلوة المريض قاعدا بالنسبة اليه قائما صحيحا واداء الصوم لا يفوت مطلقا بل الى خلف هو القضا
وكذا انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة وابقاء الذمي بين اظهر المسلمين معصوم الدم والمال لا لمصلحة المسلمين بل لاطلاعه
على محاسن الشريعة وقواعد الدين ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده فكان ذلك مصلحة دينية فكان مقصود الدين مقدم
على غيره من مقاصد الضرورة فكذا ما يتعلق به مقصود النفس يكون مقدما على غيره من باقي المقاصد الضرورية اما بالنسبة

الحفظ

١٩٢

الى حفظ النسب فلان حفظ النسب انما هو لاجل حفظ الولد فلا يبقى ضائعا لا كافل له فلا يطلب لعينه بل لاداءه الى بقاء
النفس واما بالنسبة الى المال فكذلك لان بقاءه ليس مطلوبا لذاته بل لاجل بقاء النفس مترفهة متنعمة حتى يأتي بوظائف
التكاليف وعبء العبادات واما بالنسبة الى حفظ العقل فلان النفس اصل والعقل تبع والمحافظة على الاصل اولى وكذا
حفظ النسب اولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عائدا الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل مقدم على
ما يفضي الى حفظ المال لكونه محلا للامانة ومناط التكليف والمقصود بالخطاب بالعبادة بنفسه من غير واسطة
بخلاف المال واعلم ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم وقد يناسب
نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم وقد عرفت ذلك مما تقدم ومعلوم تقدم الاول على الثلاثة الاخيرة والآخر
والثالث كالمتقاربين ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم الجنس اما قريب او بعيد والمناسبة المتعلقة من القريب مقدمة
على المتعلقة من البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه قد تكون جلية وهي التي يلتفت الذهن اليها اول سماع الحكم كقوله
لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الذهن يلتفت عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه مانعا من
استيفاء الفكرة وقد تكون خفية وهي ما لا يكون كذلك ولا شك في تقدم الجلي على الخفي واما الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات
على بعض بامور خارجة فهو على وجوه الاول المناسبة المعتضدة بسائر الطرق من الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون
كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة الثاني المناسبة الخالية عن المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة
وان لم يبطل بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون كذلك الثالث المناسب من وجهين راجح على المناسب من وجه
واحد وكذا ما زاد على الاثنين بالنسبة الى الاثنين وهكذا اما الدوران فان الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل في صورتين
لقلة احتمال الخطأ في الاول دون الثاني فان العصير لم يكن محرما فلما صار مسكرا صار محرما فلما زالت الصفة الاسكارية
زالت الحرمة فهنا نعلم ان شيئا من الصفات الباقية في الاحوال الثلثة لا يصلح لعلية هذا الحكم والا وجدت العلة بدون الحكم
وهو خلاف الاصل واما الدوران في الصورتين فهو كقول الحنفي في مسئلة الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجب
الزكوة فيه والثياب لما لم يكن ذهبا لم يجب فيها الزكوة وهنا لا يمكن القدح بعلية الصفات الباقية مثل ما ذكرناه في الصورة
الاولى اقل فكان الظن فيها اقوى واما الشبه فقد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون شبها في الصفة واختلفوا والارجح
والقائل الشبه في الصفة اولى لان العلل العقلية اشبه **البحث الرابع** في الترجيح العلية لدليل الحكم في الاصل دليل الحكم
الشرعي يكون شرعيا فاما ان يكون في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او بالتفريق فان كان قطعيا استحال الترجيح في
ذلك المقدم وان كان ظنيا فاما ان يكون الدليل الدال عليه لفظيا او اجماعا او قياسا فان كان اجماعا فقد ذهبوا الى ان القياس
الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدلائل اللفظية لقبولها التخصيص والتاويل بخلاف الاجماع
ويشكل بانا اثبتنا الاجماع بالدلائل اللفظية فالفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل وفيه نظر فان الاجماع قد ثبت كونه حجة وقد دلت
الادلة عليه فلا يتقيد المعارضة واعلم انا قد بينا ان حكم الاصل لا يجوز ان يثبت بالقياس خلافا لقوم حيث جوزوه لكنهم
اتفقوا على ان القياس المحكوم بالنص راجح على ما ثبت حكم اصله بالقياس لان ذلك الحكم لا يتفرع عن قياس آخر الى غير النهاية
بل لا بد من الانتهاء الى ما ثبت حكم اصله بالنص فالنص اصل للقياس والاصل راجح على الفرع وفيه نظر فانا قد بينا ان بعض الفروع
الضعيف قد يتقوى على بعض الفروع بان القوى اذا تفاوتت الانواع فيهما بالشدة والضعف اذا عرفت هذا فالادلة اللفظية ان كانت
متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على بعض الا بما يرجع الى اللفظ وان كانت احادا امكن الترجيح بما يتعلق باللفظ والاسناد وقد تقدم
واذا كان ثبوت الحكم في الاصل اقوى كان القياس ارجح فان كان ثبوت حكم الاصل في احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا
كان الاول ارجح وفيه نظر فان حكم الاصل مقدمة ولا يلزم من الترجيح في مقدمة الترجيح المطلق الا مع التساوي في باقي المقدمات
في القوة والضعف او يكون مقدمات الاول اقوى واذا ثبت الحكم في احد الاصلين بالاجماع متواترا وكان الحكم على ما
ثبت بالاجماع خبر واحد فيرجح التفاوت في الايمان ولو ثبت حكم الاصلين بخبر الواحد كان المشتمل على الحقيقة راجحا على المشتمل
على المجاز **البحث الخامس** في الترجيح الحاصل بسبب كيفية الحكم وهو يقع على وجوه الاول القياس الموجب للحكم الشرعي راجح على الموجب

للعقلي لان القياس دليل شرعي ولان تقدير تقديم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المنفية للعقلي يستلزم النسخ مرتين وتقديم العقلي
يستلزمه مرة لا يقال لكن يجوز ان يتخرج من اصل عقلي علة شرعية لانا نقول لا يجوز ذلك الا اذا لم ينقلنا عنه الشرع فتخرج العلة
التي لاجلها لم ينقلنا عنه الشرع اما لو كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقال القوم انهما يتساويان وقد سلف وجوب
كون احدهما عقليا الثاني الترجيح بكون الحكم في احد الفرعين محرما فانه ان كان شرعيا كان راجحا على الاباحة لانه شرعي ولانه احتياط
يقتضيه وان كان عقليا النفي فيه جهتان جهة التحريم ومن جهة العقلي فيرجح الحرمة بهما ولا يبقى الحظر والاباحة من
كون احدهما عقليا الثالث ان يكون حكم احد العلتين العتق والاخرى الرق فمثبت العتق اولى لموافقة الاصل ولان فيه مزيد
قوة الرابع المسقط للحد اولى من مثبته لان ثبوته على خلاف الاصل لا يقال مثبت العقوبة يثبت حكما شرعيا والدارئ يثبت
حكما عقليا ومثبت الشرعي اولى لانا نقول الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط شرعيا ولهذا يمتنع نسخه والايجاب ينسخ به
الحكم الشرعي الخامس المشتمل على زيادة حكم احدى العلتين راجح على الاخرى فمثبت الندب راجح على مثبت الاباحة لان فيه
اباحة وزيادة السادس مثبت الطلاق راجح على نافيه لقوة الطلاق السابع القياس على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى
من القياس الوارد بخلافه للاتفاق على الاول والخلاف في الثاني ولخلو الاول عن المعارض بخلاف الثاني الثامن القياس
على اصل مجمع على تعليل حكمه اولى من غيره لان احدى مقدمتيه قطعية وهو تعليل حكم الاصل التاسع الترجيح بشهادة
الاصول للحكم ويراد بشهادة الاصول تارة ان يكون من جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وتارة دلالة الكتاب والسنة والاجماع
على ذلك الحكم وهذه ان كانت صريحة ففي الاصل في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها وان اشتملت على احتمال [illegible] جاز ترجيح
القياس بها العاشر الترجيح يحصل بقول الصحابي لانه اعرف بمقاصد الرسول وكذا اذا عضدت العلة علة اخرى كما يرجح اخبار
الاحاد بكثرة بعضها على بعض الحادي عشر اذا استلزم ثبوت حكم الفرع تخصيص عموم او ترك ظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة فهو
مرجوح بالنسبة الى ما لا يكون كذلك والفرق بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول ان الحكم الشرعي قد يكون
بحيث يوجد في الشرع اصول تشهد بوجوده واصول اخر تشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول التي تشهد بوجوده [illegible]
القوة الحاصلة بسبب عدم ما يشهد ببطلانه ومن هذا الباب كون الحكم لازما للعلة في كل الصور فان من يجوز تخصيص العلة
يرى ان العلة المطردة اولى من المخصوصة السادس في الترجيح الحاصل بسبب محل العلة اما الاصل او الفرع او مجموعهما
اما الاصل فان تشهد للعلة الواحدة اصول كثيرة فانه راجح على خلافه فان شهادة الاصل دليل اعتبار العلة وكل شهادة دليل
مستقل بالترجيح فالشهادات الكثيرة مرجح بكثرة الادلة واما الفرع ففيه صور الاولى المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثر خلافا
لبعض الشافعية لكثرة فائدة المتعدية وللاتفاق عليها بخلاف القاصرة والاخذ بالمتفق اولى احتجوا بان التعدية فرع
الصحة والفرع لا يقوي الاصل والجواب انه وان لم يقو الاصل لكنه قد يدل على قوته الثانية ما كثرت فروعها من العلل ارجح
من الاقل خلافا لبعضهم لان كثرة الفروع تستلزم كثرة الفائدة فكانت اولى لا يقال انما يكون اولى لو كثرت فوائدها الشرعية وكثرة
فروعها يرجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي لانا نقول كثرة وجود الفرع ليس بامر شرعي لكن الفرع
لما كثر لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى احتجوا بوجوه الاول لو كان اعم العلتين ارجح من اخصهما لكان العمل
باعم الخطابين اولى من اخصهما الثاني التعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقفت صحتها على التعدية دار الثالث كثرة الفروع
بحسب الكثرة ما خلق الله من تلك الفروع وليس بامر شرعي بخلاف كثرة الاصول والجواب عن الاول انما لم يترجح اعم الخطابين لاستلزام
طرح الخصوص لمنافي العمل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح فترجيح احدهما يوجب طرح الاخرى فكان طرح ما يقل
فائدته اولى وعن الثاني والثالث ما تقدم الثالث العلة المثبتة للحكم في كل الفروع راجحة على المثبتة في بعضها لان الدال
على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تعود في كل فرع بنفسها ولانه دال على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع
يقتضي ثبوته في البواقي اذ لا قائل بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة الخاصة بالصورة الواحدة
فهي دليل واحد فقط فكانت الاولى اولى وفيه نظر فان الترجيح بكثرة الادلة انما هو مع اتحاد المحل وجهة الترجيح هنا كثرة الفائدة
واما الراجح الى الاصل والفرع معا فهو ان يكون العلة ترد بها الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى يرد بها الفرع الى ما ليس من جنسه

كقياس الحنفي

كقياس الحنفي الحلي على التبر اولى من قياسه على سائر الاموال لان الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما **البحث السابع** في
ترجيحات الاقيسة وهو من وجوه الاول القياس المتفق على ان حكم اصله غير منسوخ ارجح من المختلف فيه الثاني حكم الاصل
اذا لم يعدل به عن سنن القياس راجح على المعدول به عن سننه لقربه من المعقول وموافقة الدليل الثالث ما قام دليل خاص على وجوب
تعليله وجواز القياس عليه ارجح مما لم يقم عليه دليل خاص الرابع الحكم القطعي في احد الاصلين لكنه معدول به عن سنن القياس
مرجوح بالنسبة الى القياس الظني حكم اصله الموافق لسنن القياس الخامس حكم الاصل الظني المتفق على تعليله ارجح من حكم
الاصل القطعي المختلف في تعليله لان التعدية الى الفرع فرع تعقل العلة في الاصل وتحقق وجودها في الفرع واحتمال معرفة
ذلك في المتفق على تعليله اغلب واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني وان كان قائما فهو منتف في جانب الحكم القطعي الا ان احتمال
قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ما هو المقصود من حكم الاصل اغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل
يلحق بالظاهر الدال على حكم الاصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام وكذا ان كان دليل ثبوت حكم اصل احدهما
راجحا على دليل الاخر الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه فهذا من مظان الترجيح في جانبه اولى
واذا كان حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه
بخلاف الاخر فما هو على وفق القاعدة العامة اولى لان المجتهد يعمل بالغالب مما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس ولان اكثر
من قال باشتراط كون الحكم في الاصل غير معدول به عن القاعدة العامة خالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم
وجواز القياس عليه ولم يشترط غير الشذوذ السادس ان كان نفي الفارق في اصل احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا
فالاول اولى لقوة الظن فيه **البحث الثامن** في الترجيح بين المنقول والمعقول المنقول ان كان خاصا دالا بمنطوقه فهو اولى بالنسبة
الى الرأي لكونه اصلا له وقلة تطرق الخلل اليه وان دل بمفهومه فمنه ما هو متعين حجة ومنه ما هو دون ذلك وبين المرتبتين
مراتب كثيرة ويحصل الترجيح بحسب ما يتجه للمجتهد نظرا من قوة الدلالة وضعفها وذلك غير منضبط اذ لا حاصر له يمكن
الاشارة اليه وان كان عاما فقيل انه يقدم على القياس وقيل بالتوقف وقيل بتقديم القياس وقيل بتقديم الجلي دون الخفي وقيل
بتقديم القياس فيما دخله التخصيص دون ما لم يدخله وقد تقدم البحث في ذلك واعلم ان الترجيح كما يعرض في السمعيات كذا يعرض
في الحدود المفيدة للتصورات فان كان الحد سمعيا فالمشتمل على الفاظ صريحة ناصة دالة على المعنى من غير تجوز ولا استعارة اولى
من مقابله وكذا الخالي عن اشتراك وعن ابهام واضطراب اولى من مقابله وما يكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف في الاخر
اولى لانه افضى الى التعريف والتعريف بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالتعريف بالامور الذاتية اولى لانه مشارك المعرف
بالامور العرضية في التمييز ويزيد افادة تصور الحقيقة كما هي وقيل الحد الاعم اولى من اخصهما لتناوله محدود الاخر وقيل الاخص
اولى لان مدلوله متفق عليه ومدلول الاعم من الزيادة مختلف فيه وهو من التحقيق بمعزل والمشتمل على جميع الذاتيات
اولى من المشتمل على بعضها والموافق للنقل السمعي راجح على خلافه وما طابق الكتاب احدهما ارجح
اولى والموافق للوضع اللغوي او الاقرب الى موافقته اولى ومعتقد الحظر اولى ومعتقد
الاثبات اولى والمستلزم لتقرير حكم معقول اولى وقد يحصل في باب التصديقات
والتصورات ترجيحات كثيرة ويتركب من الانواع ترجيحات اخر ولا يخفى
تحصيلها للسالك له ادنى فطانة [illegible] المحقرة ولنكن
هذا اخر ما نورده في هذا الكتاب ونسأل الله تعالى ان
يجعل ما اثبتناه فيه حجة لنا لا علينا
وان يجعل سعينا فيه
خالصا لوجهه
ويجازينا عليه
باحسن الجزاء ويجعلنا [illegible] اللقاء ويوصلنا الى مستقر الاستقامة منه ويبعد كل عاثر عن جادة لطفه والحمد لله رب العالمين صورة خط المصنف